VIỆN HÀN LÂM KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT NAM
VIỆN TRIẾT HỌC

Lịch sử tư tưởng Việt Nam

và

Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

VIỆN TRIẾT HỌC

Lịch sử tư tưởng Việt Nam và Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam

Lịch sử tư tưởng Việt Nam và Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

Địa chỉ: Tầng 6, Toà nhà số 128 đường Xuân Thuỷ, quận Cầu Giấy, TP. Hà Nội
Điện thoại: 024.3754.7735 | Email: nxb@hnue.edu.vn
Website: http://nxbdhsp.edu.vn
Địa chỉ mua sách tại:
PHÒNG KINH DOANH VÀ PHÁT TRIỂN THỊ TRƯỜNG
Điện thoại: 024.3754.9202 | E-mail: kinhdoanh.nxb@hnue.edu.vn
TRUNG TÂM PHÁT HÀNH SÁCH VÀ GIỚI THIỆU SẢN PHẨM
Điện thoại: 024.3754.7708 | E-mail: sachsp.nxb@hnue.edu.vn
KIOS PHỐ SÁCH NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM
Địa chỉ: Phố Sách - Phố 19 tháng 12, quận Hoàn Kiếm, TP. Hà Nội
Điện thoại: 091.784.2333 | Email: kiosphosach.nxb@hnue.edu.vn

ISBN 978-604-54-7970-4

8 935220 680461

Giá: 180.000đ

THƯ VIỆN
Anphongsô
181.197
LIC
C1

181.197

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM
VÀ PHẬT GIÁO TRONG LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

Biên mục trên xuất bản phẩm của Thư viện Quốc gia Việt Nam

Lịch sử tư tưởng Việt Nam và Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam / Nguyễn Tài Thư, Nguyễn Khánh Toàn, Hà Văn Tấn... - H. : Đại học Sư phạm, 2021. - 476tr. ; 24cm

ĐTTS ghi: Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam. Viện Triết học

ISBN 9786045479704

1. Lịch sử tư tưởng 2. Đạo Phật 3. Việt Nam 4. Bài viết

181.197 - dc23

DSM0010p-CIP

VIỆN HÀN LÂM KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT NAM
VIỆN TRIẾT HỌC

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM
VÀ PHẬT GIÁO
TRONG LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

THƯ VIỆN THÁNH ANPHONGSÔ
TỈNH DÒNG CHÚA CỨU THẾ VIỆT NAM

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

UNIVERSITY OF EDUCATION PUBLISHER

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM
VÀ PHẬT GIÁO TRONG LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

Viện Triết học – Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam

Bản quyền xuất bản thuộc về Nhà xuất bản Đại học Sư phạm.
Mọi hình thức sao chép toàn bộ hay một phần hoặc các hình thức phát hành
mà không có sự cho phép trước bằng văn bản
của Nhà xuất bản Đại học Sư phạm đều là vi phạm pháp luật.

Chúng tôi luôn mong muốn nhận được những ý kiến đóng góp của quý vị độc giả để sách ngày càng hoàn thiện hơn. Mọi góp ý về sách, liên hệ về bản thảo và dịch vụ bản quyền xin vui lòng gửi về địa chỉ email: nxb@hnue.edu.vn

ISBN 978-604-54-7970-4

MỤC LỤC

Trang

Lời Nhà xuất bản **9**

Lời giới thiệu **13**

Phần Một: MỘT SỐ VẤN ĐỀ LÍ LUẬN VỀ LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM **19**

• Bước mở đầu cho việc biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* 21

Nguyễn Tài Thư

I. Những vấn đề chung **27**

• Về cuốn *Lịch sử ý thức hệ Việt Nam* 29

Nguyễn Khánh Toàn

• Mấy suy nghĩ về lịch sử Việt Nam và tư tưởng Việt Nam 37

Hà Văn Tấn

• Mấy vấn đề về lịch sử tư tưởng Việt Nam 51

Nguyễn Tài Thư

• Đối tượng và phạm vi của lịch sử tư tưởng Việt Nam 63

Nguyễn Đức Sự

• Lịch sử tư tưởng, lịch sử triết học hay lịch sử tư tưởng triết học Việt Nam? 71

Lê Hữu Tầng

• Về sự tìm hiểu và nhận định tư tưởng 77

Quang Đạm

• Trở lại vấn đề đối tượng, phương pháp lịch sử triết học 89

Bùi Đăng Duy

• Vài điểm đáng chú ý khi tiếp cận lịch sử tư tưởng Việt Nam 101

Trần Nghĩa

II. Đặc điểm tư tưởng **111**

• Về đặc điểm tư tưởng Việt Nam 113

Trần Đình Hượu

• Có một hệ tư tưởng của phương thức sản xuất châu Á ở Việt Nam hay không? (Từ việc nghiên cứu hình thái kinh tế – xã hội của Việt Nam trong lịch sử tới việc biên soạn bộ *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*).....127
Hồng Hà

• Tư tưởng nào là chủ yếu? 137
Trương Chính

• Mấy ý kiến về cấu trúc tư tưởng Việt Nam đến thế kỉ XIX (Cái nhìn lịch sử).....145
Phan Đại Doãn

III. Ảnh hưởng của tư tưởng Nho, Phật và tư tưởng dân gian.....155

• Bàn về vai trò lịch sử của Nho giáo.....157
Nguyễn Khắc Viện

• Về những dòng tư tưởng cơ bản ảnh hưởng tới sự hình thành nền văn hoá Việt Nam, con người Việt Nam.....163
Minh Chi

• Cần nghiên cứu tư tưởng dân gian trong một hệ thống – lịch sử 173
Nguyễn Đình Bưu

IV. Vấn đề phân kì.....181

• Viết lịch sử tư tưởng của ta, nên bắt đầu từ đâu? 183
Bùi Văn Nguyên

• Về vấn đề phân kì lịch sử tư tưởng Việt Nam.....193
Tạ Ngọc Liễn

• Mấy ý kiến về vấn đề lí luận của lịch sử tư tưởng Việt Nam 203
Vũ Khiêu

Phần Hai: PHẬT GIÁO TRONG LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM.....209

• Dẫn nhập.....211
Nguyễn Tài Thư

I. Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam.....215

• Đạo phật và một số vấn đề của lịch sử tư tưởng Việt Nam 217
Trần Văn Giàu

• Mấy vấn đề về nghiên cứu Phật giáo và lịch sử tư tưởng dân tộc 223
Trần Bạch Đằng

• Phật giáo và thế giới quan của người Việt Nam trong lịch sử.....231
Nguyễn Tài Thư

• Lịch sử tư tưởng Việt Nam và vấn đề Phật giáo 245
Hà Thúc Minh

• Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam 253
Nguyễn Đức Sự

• Về một số vấn đề Phật giáo liên quan đến tư tưởng Việt Nam.....261
Nguyễn Văn Hàm

• Mấy ý kiến góp phần tìm hiểu vai trò của đạo Phật Việt Nam 271
Nguyễn Hữu Vui

• Phật giáo Việt Nam với tư tưởng yêu nước 277
Tống Hồ Cầm

II. Tính chất của Phật giáo và Phật giáo Việt Nam.....281

• Về ba yếu tố của Phật giáo Việt Nam: Thiền, Tịnh, Mật.....283
Hà Văn Tấn

• Nghĩa chữ "Không" theo đạo Phật nguyên thuỷ 297
Hoà thượng Thích Minh Châu

• Bát nhã ba la mật, một trong những hệ tư tưởng giáo lí của Đại thừa Phật giáo Việt Nam 303
Thượng toạ Thích Từ Thông

• Mấy suy nghĩ về tính chất nhân bản của Phật giáo.....313
Võ Đình Cường

• Vấn đề thời điểm và các con đường đạo Phật du nhập vào Việt Nam 323
Huyền Chân

III. Phật giáo và văn hoá dân tộc 335

• Mấy ý kiến về Phật giáo và văn hoá dân tộc 337
Trần Quốc Vượng

• Phật giáo và văn hoá dân gian Niệt Nam 347
Vũ Ngọc Khánh

• Vài nét về Phật giáo và làng xã
(Một cái nhìn dân tộc và tư tưởng).....355
Phan Đại Doãn

• Mấy nét về đạo Phật Việt Nam qua các thời kì lịch sử 361
Vũ Thanh Huân

• Một số đặc điểm của Phật giáo
trong khung cảnh chính trị và tư tưởng của xã hội miền Nam
trong thời kì lịch sử 1954 – 1975.....371
Bùi Thị Kim Quỳ

IV. Một số tông phái Phật giáo Việt Nam 379

• Mấy suy nghĩ về nội dung tư tưởng của tông Trúc Lâm...381
Nguyễn Duy Hinh

• Về xu hướng Tam giáo đồng nguyên
trong *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* 395
Trần Đình Hượu

• Phật giáo và triều đại Lý – Trần 411
Minh Chi

• Mấy nét về Thiền học thời Lý 425
Kiều Việt Cường

V. Nho giáo và Phật giáo trong lịch sử 433

• Về cuộc đấu tranh giữa Nho giáo và Phật giáo
thời Lý – Trần 435
Thái Hoàng

• Về vấn đề Nho gia chống Phật giáo
trong các thế kỉ XVIII – XIX ở Việt Nam.....449
Chương Thâu

• Quan hệ giữa Phật và Nho từ cổ đại đến cận đại 457
Quang Đạm

Index 467

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Tư tưởng là một bộ phận quan trọng trong mỗi nền văn hoá. Lịch sử tư tưởng Việt Nam đã trải qua một hành trình dài với nhiều thành tựu to lớn, góp phần định hình và khẳng định bản sắc văn hoá Việt Nam trong bức tranh văn hoá đa sắc màu của thế giới. Nhằm góp phần vào công cuộc bảo tồn và phát huy những tinh hoa văn hoá Việt Nam trong thời đại mới, Nhà xuất bản Đại học Sư phạm đã xây dựng "Tủ sách Triết học". Trong những năm qua, các ấn phẩm thuộc Tủ sách Triết học đã được xuất bản như: *Khái lược lịch sử tư tưởng triết học Việt Nam* (2015); *Hành trình của Trần Đức Thảo. Hiện tượng học và chuyển giao văn hoá* (2016); *Vietnam philosophical thought: Issues of the past and modern age* (2016); *Ý thức luận* (2018); *Vật chất và kí ức* (2018); *Nho học và lịch sử tư tưởng Việt Nam* (2020)... Đây đều là những ấn phẩm có giá trị khoa học, đáp ứng nhu cầu nghiên cứu và đào tạo ngành triết học nói riêng và của nhiều ngành khoa học xã hội nhân văn nói chung.

Ở Việt Nam, vào những năm 80 của thế kỉ XX, việc tổng kết sự phát triển của lịch sử tư tưởng dân tộc là một nhiệm vụ và là yêu cầu cấp thiết đặt ra cho giới nghiên cứu. Hàng loạt hội thảo khoa học đã hướng tới giải quyết vấn đề này, đặc biệt là những hội thảo của Viện Triết học (Uỷ ban Khoa học xã hội Việt Nam, nay là Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam). *Một số vấn đề lí luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam* (1984) và *Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam* (1986) là kết quả của hai trong số các hội thảo đó, là những công trình hướng tới giải quyết và tổng kết các vấn đề về lịch sử tư tưởng và Phật giáo ở Việt Nam. Đó cũng là những công trình có giá trị

khoa học của hàng chục nhà khoa học đầu ngành, góp phần đa dạng hoá góc nhìn về lịch sử tư tưởng Việt Nam và Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam.

Do điều kiện in ấn và phát hành khi đó, hai công trình nói trên về cơ bản chưa đến được với đông đảo độc giả. Để tiếp tục phát huy những thành tựu nghiên cứu có giá trị về lịch sử tư tưởng Việt Nam tới độc giả, góp phần lưu giữ những tư liệu quý và tiếp tục xây dựng "Tủ sách Triết học", Nhà xuất bản Đại học Sư phạm trân trọng giới thiệu cuốn sách *Lịch sử tư tưởng Việt Nam và Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam*. Cuốn sách là sự tổng hợp của hai công trình *Một số vấn đề lí luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam* và *Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam* do Viện Triết học tổ chức nghiên cứu, biên soạn.

Để độc giả thuận lợi hơn khi tiếp nhận nội dung cuốn sách, chúng tôi có một vài lưu ý như sau:

– Vì lí do thống nhất hai công trình như đã trình bày ở trên, chúng tôi biên tập lại cấu trúc, tên một số phần, bài của bản in lần thứ nhất cho phù hợp với logic của một cuốn sách. Cụ thể, cuốn *Một số vấn đề lí luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam* là "Phần Một: Một số vấn đề lí luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam" (Bài "Mấy ý kiến tổng kết hội nghị" của Giáo sư Vũ Khiêu thành "Mấy ý kiến về vấn đề lí luận của lịch sử tư tưởng Việt Nam"); cuốn *Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam* là "Phần Hai: Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam" (Bài "Lời nói đầu" thành "Dẫn nhập", lược phần "Phụ lục" và "Mục lục các bài tham luận không in trong cuốn sách này").

– Trong các bài viết, chúng tôi xin lược các chức danh, học hàm, học vị của các tác giả.

– Những nội dung, cách viết... trong sách mang tính lịch sử và phong cách riêng của các tác giả, không thể hiện quan điểm của Nhà xuất bản, cũng như những người tham gia thực hiện cuốn sách này. Đứng trên quan điểm lịch sử – cụ thể, chủ trương của chúng tôi khi xuất bản công trình này là

giữ nguyên quan niệm và định hướng nghiên cứu của các tác giả, chỉ thay đổi cách viết theo quy tắc chính tả hiện hành.

– Một số vấn đề lịch sử hoặc nhận định, đánh giá về các nhà tư tưởng, nhân vật lịch sử được đề cập trong sách này hiện đã có những nhận thức mới và có thể ít nhiều thay đổi. Vì vậy, chúng tôi cố gắng bổ sung các chú thích để cập nhật và làm rõ hơn phần nào những nội dung có liên quan.

– Một số đoạn nội dung tác giả ghi "hiện nay", "đến nay"... trong sách là tính đến thời điểm các tác giả viết các bài này năm 1984 (Phần Một), năm 1986 (Phần Hai).

– Một số kí hiệu và chữ viết tắt được dùng trong sách này với nghĩa như sau: Những câu không còn phù hợp, chưa được kiểm chứng... chúng tôi xin phép lược và để [...] hoặc khi cần làm rõ, chúng tôi bổ sung và để trong [ ]; BBT – Ban Biên tập; NXB – Nhà xuất bản; TLĐD – Tài liệu đã dẫn; tr. – trang.

Đây là một công trình có vị trí quan trọng trong nghiên cứu về lịch sử tư tưởng Việt Nam, có giá trị tham khảo lớn đối với các nhà nghiên cứu và độc giả có nhu cầu tìm hiểu về lịch sử tư tưởng Việt Nam, Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam.

Nhân dịp cuốn sách *Lịch sử tư tưởng Việt Nam và Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam* được xuất bản, chúng tôi xin chân thành cảm ơn các tác giả, Viện Triết học đã dày công tổ chức nghiên cứu, biên soạn công trình khoa học có giá trị này; trân trọng cảm ơn các thành viên trong Hội đồng thẩm định (PGS.TS Nguyễn Tài Đông, PGS.TS Lê Thị Lan, PGS.TS Trần Trọng Dương) đã đóng góp nhiều ý kiến quý giá giúp công trình hoàn thiện hơn, trong đó PGS.TS Trần Trọng Dương đã viết Lời giới thiệu và bổ chú cập nhật một số thông tin cần thiết cho độc giả.

Trong quá trình biên tập, khó tránh khỏi thiếu sót, chúng tôi rất mong nhận được những ý kiến đóng góp từ độc giả để công trình ngày càng hoàn thiện hơn trong những lần tái bản tiếp theo.

Nhà xuất bản Đại học Sư phạm

LỜI GIỚI THIỆU

Quý độc giả đang cầm trên tay cuốn sách *Lịch sử tư tưởng Việt Nam và Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam*, đây là một tài liệu cần thiết cho sinh viên, học viên, nghiên cứu sinh, giảng viên và nghiên cứu viên của các ngành triết học, tôn giáo học, văn học, sử học, Việt Nam học, Đông phương học, văn hoá học... cùng các độc giả quan tâm. Mặc dù đã ra đời cách nay vài chục năm, nhưng đây vẫn là những tài liệu cơ bản cho các nghiên cứu khoa học xã hội nhân văn và cho công tác giáo dục – đào tạo.

Là một văn bản "hoá thạch" cho biết vào thời điểm những năm 1980, giới nghiên cứu Việt Nam đang suy tư, trăn trở ra sao trong việc xây dựng một hình dung tổng quát về lịch sử tư tưởng Việt Nam, cuốn sách như một hiện trường hiển minh, hay một nguồn sử liệu dồi dào để viết về lịch sử nghiên cứu, hay lịch sử tiếp nhận tư tưởng từ góc độ của *khảo cổ học tri thức* (archaeology of knowledge)[1]. Nhưng quan trọng hơn cả, cuốn sách là một kiến tạo tri thức về vấn đề "lịch sử tư tưởng Việt Nam", một kiến tạo được thực hiện nhất quán bằng sức mạnh tập thể, được thống nhất về mặt chủ trương, và đồng bộ về mặt chính trị. Tư tưởng của người chép sử làm nên linh hồn của một sử phẩm, và ý thức hệ của các nhà nghiên cứu sẽ

---

[1] Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, Translated by A.M, Sheridan Smith, New York: Pantheon Books, 1972.

tạo nên cấu trúc và các diễn ngôn ẩn chứa trong các công trình khoa học. Mặc nhiên, thời đại nào có ý thức hệ của thời đại đó, và lịch sử của một quốc gia, một dân tộc, một nhóm người, một gia tộc nào đó được kiến tạo bởi sự điều hướng một cách hữu thức (và cả vô thức nữa) của một ý thức hệ, thậm chí đa ý thức hệ. Chính sử các triều đại phong kiến được tạo nên bởi tư tưởng Nho gia, nghiên cứu lịch sử giai đoạn cận đại là sự phối hợp đan xen của các luồng tư tưởng đa chiều: nửa phong kiến nửa thực dân, vừa chủ nghĩa quốc dân, vừa chủ nghĩa yêu nước, và cả chủ nghĩa Mác – Lênin. Từ sau năm 1945, khi lịch sử đã sang trang, ta chứng kiến sự lan toả sâu rộng của chủ nghĩa Mác – Lênin, chủ nghĩa yêu nước, chủ nghĩa anh hùng cách mạng... với những biến thể địa phương hoá ở từng quốc gia vào từng thời điểm.

Cuốn sách này lấy chủ nghĩa Mác – Lênin làm nền tảng lí luận để nghiên cứu về lịch sử tư tưởng Việt Nam. Các bài viết đề cập đến nhiều phương diện khác nhau như: giai cấp, nguồn gốc dân tộc, phương thức sản xuất châu Á, chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa duy tâm, chủ nghĩa yêu nước, chủ nghĩa anh hùng, chủ nghĩa bành trướng... Bên cạnh đó, cuốn sách còn đề cập đến một số vấn đề của lịch sử tư tưởng Đông Á như: tư tưởng dân bản, Tam giáo đồng nguyên – Tam giáo tịnh hành... Cuốn sách này, như thư mục nghiên cứu cho thấy, đã phản ánh và tổng kết được nhiều thành tựu nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam cho đến thời điểm đó. Vì thế, nhiều vấn đề cơ bản của lịch sử tư tưởng Việt Nam đã được đúc kết. Có những đúc kết ở thời điểm đó đến nay vẫn còn giá trị, nhưng cũng không ít trong đó đã trở thành lịch sử vấn đề, thậm chí lạc hậu và sai lầm. Điều đó là không thể tránh khỏi. Tuy nhiên, quý vị có thể tìm đọc thêm một số cuốn sách sau để biết rằng sau cuốn sách này các học giả đã có những chuyên luận cụ thể để giải quyết những vấn đề đã nêu ra. Những cuốn sách đó là: *The History of Buddhism in Vietnam* (Nguyen Tai Thu (Chief editor), The Council for Research in Values and Philosophy, Washington,

USA, 2006); *Khái lược lịch sử tư tưởng triết học Việt Nam* (Nguyễn Tài Đông (Chủ biên), NXB Đại học Sư phạm, 2015) và *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* (Nguyễn Tài Thư (Chủ biên), NXB Đại học Sư phạm, 2019). Để giúp bạn đọc thuận tiện khi tiếp nhận công trình này, tôi sẽ giới thiệu qua một vài khái niệm cơ bản và những diễn ngôn ẩn tàng phía sau những bài viết.

Trước hết là khái niệm "Việt Nam", đây hẳn nhiên là khái niệm quan trọng nhất. Hình dung "nước Việt Nam là một, dân tộc Việt Nam là một" là một chủ trương quan trọng của Đảng và Nhà nước. Sự quán triệt chủ trương này đã tạo nên một quan điểm thống nhất trong suốt nửa sau thế kỉ XX đến nay, kể cả trên phương diện học thuật và đời sống tư tưởng xã hội. Từ đó, các tác giả cho rằng: dù dân tộc Việt Nam có nhiều tôn giáo, nhiều tín ngưỡng, có cả những tôn giáo – tín ngưỡng du nhập vào theo chân quân xâm lược, nhưng có một thứ bất biến là "một Tổ quốc Việt Nam". Sự thống nhất đến từ tinh thần đoàn kết, thống nhất ở điều kiện tự nhiên, thống nhất từ thời các bộ lạc cho đến ngày nay. Sự thống nhất được chỉ đạo và hành động kiên trì trong việc dựng nước và giữ nước. Khái niệm "Việt Nam", như ngày nay ta hiểu, đã được kiến tạo nội hàm trong suốt thế kỉ XX. Đây là một khái niệm hiện đại, vừa dùng để chỉ phạm vi lãnh thổ và thể chế chính trị hiện tại, vừa để chỉ các cộng đồng cư dân, sắc tộc khác nhau cư trú trên lãnh thổ, lại vừa để chỉ tất cả "tam vị nhất thể" đó trên một tuyến tính lịch sử kéo dài vài nghìn năm, thậm chí có lúc được xác định là hơn 4000 năm. Như thế, khái niệm này bao gộp tất cả mọi hiện tượng lịch sử xã hội (lịch đại – đoạn đại, cổ đại – trung đại – cận đại – hiện đại – đương đại, phong kiến – hậu phong kiến, thực dân – hậu thực dân...) vào một vỏ ngôn từ duy nhất. Nội hàm và ngoại diên của khái niệm "Việt Nam" trở thành công cụ tư duy cho hàng chục triệu lượt người trong suốt thế kỉ XX đến nay, và đặt mọi sự đa chiều, phong phú, phức tạp, mọi xáo trộn, biến động của các tập đoàn người,

của những nhóm quyền lực khác nhau vào một không gian "phẳng phiu" đã được hiện đại hoá[1].

Ngay khi tiếp cận với khái niệm "Việt Nam", chúng ta cũng lập tức phải đối diện với những khái niệm khác: "nước", "Tổ quốc", và "dân tộc". "Nước" được sử dụng rộng rãi với đầy đủ các chiều kích ngữ nghĩa. Chữ "nước" trong câu "Nhớ nước đau lòng con quốc quốc" khác với chữ "nước" trong "Nước Việt Nam là một". Bà Huyện Thanh Quan nói nhớ nước là nhớ đến triều đình nhà Lê, hay cụ thể hơn là dòng họ cầm quyền, những người đã từng sở hữu bang quốc. Cũng giống như Đỗ Phủ đã từng than: "Quốc phá sơn hà tại" (Nước mất mà núi sông vẫn còn nguyên đó), hay câu thơ thần: "Nam quốc sơn hà Nam đế cư" (Sông núi nước Nam vua Nam ở), đều có sự phân biệt rõ ràng giữa thể chế chính trị/ bộ máy chính trị (quốc) với lãnh thổ cai trị của gia tộc đó. Cho nên, chữ "quốc gia" (國家) vốn là một khái niệm để chỉ mô hình "nhà nước của một gia tộc", xuất hiện sớm nhất trong *Kinh dịch*, được dịch sang tiếng Việt thành "nhà nước" hay "nước nhà", nhưng nếu dịch sang tiếng Anh thì tương đương với là "kingdom".

Thú vị hơn và phức tạp hơn, các khái niệm chính trị hiện đại lại vay mượn lại cái vỏ ngôn từ của Nho giáo, để diễn đạt các nội hàm mới. "Tổ quốc" trong Nho giáo là "đất nước của tổ tiên của từng gia tộc cầm quyền", về cơ bản là khác với nghĩa của từ "Tổ quốc" được dùng trong thế kỉ XX. Và Hùng Vương, từ vai trò là một tiên vương trong sử chí Nho giáo, một vị thần trong tự điển của triều đình, đã trở thành "quốc tổ" (national forefather).[2] Chủ nghĩa yêu nước (patriotism)

---

[1] Xem thêm: "Về lịch sử và quá trình hình thành khái niệm "người Việt", "dân tộc Việt", "Việt Nam"", trong: Trong Duong Tran, "From Confucianism to Nationalism: Fictive Kinship and the Making of Vietnamese", *Asian Studies*, VIII (XXIV), 2 (2020), pp.165 – 183.

[2] Kelley, Liam Christopher, "The Biography of the Hong Bang Clan as a Medieval Vietnamese Invented Tradition", *Journal of Vietnamese Studies*, 2012, 7 (2): 87 – 130; Phuc Anh Nguyen, "Hung Kings Myths and Ideological

không còn khuôn hạn trong phạm vi "trung quân ái quốc" của Nho giáo, mà trở thành luận điểm xuyên suốt trong nhiều công trình nghiên cứu, trong đó có cả cuốn sách mà quý vị đang cầm trên tay.

Lịch sử tư tưởng Việt Nam trong cuốn sách này, về cơ bản, như tôi đã nói, là một lịch sử được viết ra dưới sự thống nhất về chủ trương và tư tưởng thống nhất. Nội dung trong đó phù hợp với thời điểm mà nó ra đời. Còn để hướng đến một lịch sử khác trong tương lai, thì việc nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam nói chung và lịch sử Phật giáo nói riêng thực chất là công việc khảo sát các khái niệm (với các lớp niên đại cụ thể) giống như việc bóc tách các tầng văn hoá khảo cổ, để phục dựng lại tư tưởng của từng thời đại. Các thao tác cụ thể của việc khảo cổ học tri thức này cần phải được thực hiện thông qua khảo sát các tầng vỉa ngôn ngữ trong các kinh điển (Nho giáo, Phật giáo, Đạo giáo), trong các sách vở liên quan đến tín ngưỡng bản địa của Việt Nam, cần phải nghiên cứu qua các thực hành chính trị được lưu giữ trong các bộ sử (cả chính sử lẫn dã sử, tư sử), các lưu tích hiện tồn trong các di chỉ khảo cổ, kiến trúc và những "hoá thạch" trong phong tục tập quán. Nhưng đó là những việc còn lâu dài về sau.

THƯ VIỆN THÁNH ANPHONGSÔ
TỈNH DÒNG CHÚA CỨU THẾ VIỆT NAM

Struggle to Establish Vietnamese Identity", IUAES Inter-Congress: "The Future with/of Anthropologies", *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, Chiba, Japan, 2014, 15 – 18 May.

Phần Một

MỘT SỐ VẤN ĐỀ LÍ LUẬN VỀ LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

BƯỚC MỞ ĐẦU CHO VIỆC BIÊN SOẠN CUỐN *LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM*

Nguyễn Tài Thư
(Viện Triết học)

Từ rất sớm trong lịch sử, người Việt Nam đã hình thành một loại kiến thức chung có tính chất phổ biến cho cả giới tự nhiên, xã hội và tư duy con người. Kiến thức đó là gì? Là triết học hay chưa triết học? Là tư tưởng đang quá độ đến triết học? Là tư tưởng chính trị xã hội có màu sắc triết học? Là tư tưởng có tính chất ý thức hệ?... là vấn đề còn đang có những ý kiến khác nhau. Nhưng mọi người đều nhất trí xem đó là kiến thức khái quát nhất, kiến thức đóng vai trò thế giới quan và phương pháp luận của người Việt Nam trong lịch sử.

Kiến thức chung đó không phải ngẫu nhiên mà có. Nó là sản phẩm tinh thần của người Việt Nam trong cuộc đấu tranh với ngoại xâm, với tự nhiên và xã hội; là kết quả của việc phê phán, kế thừa và phát huy những học thuyết ở bên ngoài phù hợp với mình. Đồng thời, nó cũng là công cụ tinh thần để người Việt Nam nhận thức và cải tạo thế giới. Mỗi khi cần có cơ sở lí luận cho hành động, người ta lại tìm đến, khảo nghiệm, bổ sung nó. Nguyễn Trãi, Lê Quý Đôn, Ngô Thì Nhậm... là những nhà tư tưởng lớn của dân tộc đã có ý thức xây dựng hệ thống lí luận cho triều đại mình bằng việc điểm lại, xem xét lại di sản tư tưởng của quá khứ. Nhưng chưa có triều đại nào, nhân vật nào đặt cho mình nhiệm vụ tổng kết quy luật phát triển tư duy lí luận của lịch sử. Việc làm của các nhà tư tưởng trên mới có tính chất mảng lẻ, chưa thành hệ thống.

Chủ nghĩa Mác – Lênin mà hạt nhân là triết học Mác – Lênin là thế giới quan và phương pháp luận khoa học nhất, cách mạng nhất của thời đại ngày nay. Bất cứ ai muốn nắm được nó, không có con đường nào khác là học tập nó và rèn luyện trong thực tiễn cách mạng. Nhưng không phải vì thế mà có thái độ cực đoan, xem thường thành quả tư duy khái quát hàng nghìn năm của dân tộc, xem tư duy đó không liên quan gì tới việc bồi dưỡng thế giới quan cách mạng và phương pháp tư duy khoa học cho con người ngày nay. Trái lại, quá khứ vẫn có ý nghĩa hiện tại của nó. Có hiểu lịch sử tư tưởng của dân tộc, con người ngày nay mới có điều kiện làm phong phú thêm tư duy lí luận của mình, mới hiểu được điểm mạnh và điểm yếu của tiền bối còn ảnh hưởng đến mình, để từ đó biết phải khắc phục gì và nên bồi dưỡng, phát huy gì. Mặt khác, mấy chục năm trở lại đây, các môn lịch sử chuyên ngành khác của dân tộc đều phát triển mạnh mẽ. Các bộ sách lịch sử văn học, lịch sử quân sự, lịch sử y học, lịch sử mĩ thuật... đều lần lượt ra đời. Sự phát triển của các lĩnh vực trên đòi hỏi triết học phải phát triển theo để có sự đồng bộ, và quan trọng hơn là để có cơ sở tư tưởng cho việc giải thích những vấn đề mà các lĩnh vực đó gặp phải. Chính vì vậy mà *Nghị quyết của Bộ Chính trị về chính sách khoa học và kĩ thuật* đã đề ra nhiệm vụ: "Nghiên cứu lịch sử tư tưởng triết học của dân tộc và sự thắng lợi của tư tưởng triết học Mác – Lênin ở Việt Nam".

Tổng kết quy luật phát triển tư duy lí luận của dân tộc rõ ràng là một nhiệm vụ lịch sử, một yêu cầu cấp bách. Nhưng tổng kết theo con đường nào, dựa vào phương pháp nào, là điều phải xét tới trước khi bắt tay vào việc. Trong lịch sử, ở phương Đông đã từng có người viết lịch sử tư tưởng, lịch sử triết học bằng việc giới thiệu các học thuyết nối tiếp nhau theo trình tự thời gian một cách rời rạc. Không có mối liên hệ, không có sự đấu tranh và kế thừa, qua đó người đọc không thấy được quy luật phát triển của tư tưởng. Ở miền Nam Việt Nam dưới thời đế quốc Mỹ xâm lược, đã có người

với danh nghĩa khoa học, nhưng chỉ chuyên khai thác những nét duy tâm thần bí của lịch sử, chỉ cóp nhặt một cách lộn xộn những giáo điều của Nho, Phật, Lão... và xem đó là tinh tuý của dân tộc. Tất nhiên, trình bày lịch sử tư tưởng, lịch sử triết học Việt Nam không thể theo tinh thần đó, phương pháp đó.

Triết học Mác – Lênin giữ vai trò quan trọng trong lịch sử triết học. Xét về mặt công cụ, nó là chìa khoá để mở thông những cánh cửa triết học của quá khứ, bất cứ ở phương Tây hay phương Đông, là chỗ dựa vững chắc để khám phá ra các luồng tư tưởng, các học thuyết tư tưởng, các nhà tư tưởng trong lịch sử. Là một bộ môn khoa học, lịch sử tư tưởng, lịch sử triết học Việt Nam không thể không xem lập trường, quan điểm và phương pháp của triết học Mác – Lênin là cơ sở cho phương pháp của mình. Đó là điều không thể nghi ngờ.

Nhưng vấn đề không phải chỉ có thế. Tư tưởng là phản ánh của tồn tại. Tồn tại xã hội Việt Nam trong lịch sử có những nét đặc thù được nhiều nhà nghiên cứu lịch sử nói tới. Tồn tại đó đã quy định những nét đặc thù của tư tưởng, làm cho nội dung, loại hình và hình thức thể hiện của lịch sử tư tưởng Việt Nam có những nét riêng biệt, không những khác với lịch sử triết học của châu Âu mà còn khác với cả nền triết học Trung Quốc, triết học Ấn Độ cổ đại (là những nền triết học có ảnh hưởng nhiều tới triết học Việt Nam trong lịch sử). Không chú ý tới những đặc thù đó, người viết sẽ dễ rập khuôn theo mô hình triết học Trung Quốc hoặc mô hình triết học Ấn Độ, thậm chí cả mô hình triết học châu Âu, và như thế sẽ làm sai lệch bộ mặt của tư tưởng đất nước, làm nghèo nàn và nhạt nhẽo đối tượng được nghiên cứu. Mặt khác, kinh nghiệm của các nước xã hội chủ nghĩa cũng cho ta những điều phải suy nghĩ. Một số nước cộng hoà châu Á của Liên Xô không có truyền thống của triết học châu Âu, nhưng do áp dụng sáng tạo những nguyên tắc của lịch sử triết học mácxít mà đã trình bày một cách sinh động nền triết học quá khứ của họ. Do đó, vấn đề đặt ra là phải cụ thể hoá đường lối và phương pháp của

lịch sử triết học Mác – Lênin vào điều kiện lịch sử của nước ta, phải bổ sung vào đường lối và phương pháp ấy bằng những phương pháp mới thích hợp, sao cho có thể khai thác và trình bày được tốt nhất sự phát triển của kiến thức triết học, kiến thức đóng vai trò thế giới quan và phương pháp luận của dân tộc.

Nhiệm vụ trên đây, trước hết là của các nhà nghiên cứu triết học. Vì đó là chức năng của họ. Nhưng sự đóng góp của những người hoạt động trên các lĩnh vực khoa học xã hội khác là hết sức cần thiết. Nó cung cấp những cứ liệu, đề ra những yêu cầu, gợi ra những ý kiến để những người làm công tác triết học có điều kiện đi sâu. Thậm chí sự đóng góp của họ có thể trở thành những luận văn triết học có giá trị. Tri thức uyên bác, sự am hiểu đối tượng và phương pháp của lịch sử triết học ở họ khiến họ có thể làm được điều đó. Với tình hình văn – sử – triết bất phân trong một tác phẩm thời trung đại như ở nước ta thì sự tham gia nghiên cứu của những người thuộc các lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn gần gũi với triết học là điều rất có ý nghĩa.

Thấy tính chất khó khăn của công việc, những người được phân công trách nhiệm trong Viện Triết học có ý thức tập hợp những nhà nghiên cứu và giảng dạy các môn khoa học xã hội để cùng nghiên cứu vấn đề của mình. Ngược lại, các đồng chí đó cũng sẵn sàng tham gia xây dựng cho ngành lịch sử triết học, một là để xây dựng chung, hai là để qua đó có thể tìm được cơ sở giải quyết những vấn đề của họ một cách sâu sắc hơn. Cuộc họp cộng tác viên cho đề tài lịch sử tư tưởng do đó được triệu tập vào năm 1969. Từ đó đến nay đã 15 năm. Nhiều vấn đề đặt ra lúc đó đã có thời gian để đi sâu hơn, nhiều nhận thức đã có điều kiện để thể nghiệm trong thực tiễn giảng dạy và nghiên cứu. Trình độ của cộng tác viên cũng theo thời gian mà được nâng cao. Trên cơ sở đó, cuộc hội thảo khoa học bàn về việc biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*, do Viện Triết học tổ chức đã họp vào tháng 5 năm 1984.

Hội nghị tháng 5 đã trao đổi xoay quanh các vấn đề: tên gọi cuốn sách; đối tượng và phạm vi của lịch sử tư tưởng Việt Nam; phương pháp luận của lịch sử tư tưởng dân tộc; đặc thù của tư tưởng dân tộc; vấn đề phân kì của lịch sử tư tưởng; tư liệu để khái quát tư tưởng, vai trò của tư tưởng dân gian; tư tưởng của Nho, Phật, Lão đối với lịch sử tư tưởng của dân tộc; vấn đề triết học Mác – Lênin du nhập vào Việt Nam... Đó là những vấn đề lí luận cơ bản của bộ môn Lịch sử tư tưởng Việt Nam. Việc trao đổi các vấn đề đó không những có ý nghĩa mở đường cho những người có trách nhiệm biên soạn, mà còn có ý nghĩa gợi mở sự suy nghĩ của những người quan tâm đến lịch sử tư tưởng dân tộc.

Qua hội nghị, nhiều vấn đề đã được làm sáng tỏ, đã đạt được sự nhất trí nhất định, nhưng cũng còn những vấn đề cần phải chờ thời gian, chờ sự tiếp tục nghiên cứu và chờ những hội nghị chuyên sâu khác thì mới giải quyết được, chẳng hạn, các vấn đề như vai trò của Nho giáo, của Phật giáo đối với lịch sử tư tưởng dân tộc... Những ý kiến đã đề cập về vấn đề này cũng có những luận điểm cần phải trao đổi thêm, tranh luận thêm. Để có tài liệu tham khảo chung [...], chúng tôi cho in vào đây cả các bài có luận điểm đó và giữ nguyên quan điểm của các tác giả. Việc làm của chúng tôi không có mục đích gì khác nữa [...]. Do tính chất của nó, chúng tôi đặt tên là *Một số vấn đề lí luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam*.

Để xúc tiến công việc biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*, chúng tôi sẽ lần lượt mở các hội nghị chuyên đề về vai trò của Nho, Phật, Lão, của tư tưởng dân gian trong lịch sử tư tưởng dân tộc, về đề cương của cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*... Rất mong nhận được sự tham gia của các đồng chí cộng tác viên và các bạn đọc xa gần.

Tháng 7 năm 1984

I

NHỮNG VẤN ĐỀ CHUNG

VỀ CUỐN *LỊCH SỬ Ý THỨC HỆ VIỆT NAM*

Nguyễn Khánh Toàn
(Uỷ ban Khoa học xã hội Việt Nam)*

Thưa các đồng chí, vấn đề soạn thảo một cuốn *Lịch sử triết học ở Việt Nam* đặt ra từ lâu, cách đây gần ba chục năm. Lúc ấy, chúng ta chưa có các viện nghiên cứu khoa học – khoa học tự nhiên cũng như khoa học xã hội. Trong thời kì kháng chiến chống Pháp, ta mới thành lập: Hội Những người nghiên cứu Chủ nghĩa Các Mác do Ban Tuyên huấn Trung ương phụ trách; Ban Văn, Sử, Địa trực thuộc Văn phòng Trung ương Đảng và có Trường Đảng Nguyễn Ái Quốc.

Sau khi ta tiếp quản Thủ đô, Ban Văn, Sử, Địa được chuyển sang Bộ Giáo dục và được đặt trong Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội[1], cho đến khi thành lập Viện Sử và Viện Văn riêng.

Trong suốt cả thời gian đó, trừ Trường Đảng ra, khoa Triết chưa được đặt ra trong các trường đại học.

Vào khoảng năm 1956 – 1957, có một giáo sư triết học Liên Xô sang thăm Việt Nam. Đồng chí có trao đổi với chúng tôi (lúc ấy đồng chí Hà Huy Giáp và tôi là Thứ trưởng Bộ Giáo dục):

– Các đồng chí nên biên soạn cuốn *Lịch sử triết học Việt Nam*.

---

* Nay là Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam (BBT).

[1] Nay là Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

Chúng tôi trả lời:

– Chúng tôi cũng muốn làm việc đó, nhưng khó khăn lắm, không có khả năng.

Nghe chúng tôi nói "không có khả năng", đồng chí phản ứng khá nghiêm khắc:

– Không đúng. Một dân tộc anh hùng trong cả quá trình lịch sử của mình, luôn luôn giương cao ngọn cờ độc lập, tự do, mà lại không có khả năng viết ra một cuốn lịch sử triết học của đất nước mình thì thật là vô lí! Thế thì các đồng chí hiểu triết học là cái gì, nếu nó không phải là sự nghiệp vẻ vang mà dân tộc các đồng chí đã và đang xây dựng.

Để tự bào chữa cho mình và chữa thẹn, chúng tôi phải nói rằng, vì chúng tôi chưa thành lập Viện Triết, vì chiến tranh mới kết thúc, chúng tôi còn thiếu thốn về nhiều mặt nhất là cán bộ khoa học có trình độ lí luận cao. Nhưng sớm muộn, chúng tôi cũng sẽ thực hiện công việc mà các đồng chí nhắc đến.

Tình hình từ đó cho đến giữa những năm 1960 khi thành lập Uỷ ban Khoa học xã hội, trong đó có Viện Triết học, các đồng chí đều biết, không cần nhắc lại. Mãi cho đến năm 1969, vấn đề biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* – sau khi các công trình cơ bản của khoa học xã hội như *Lịch sử Việt Nam*, *Lịch sử văn học Việt Nam*, *Từ điển phổ thông tiếng Việt* – mới được đặt ra và thực hiện từng bước.

Tuy vấn đề đã đặt ra, cũng đã có đề cương sơ bộ, nhưng chỉ là một việc đánh trống bỏ dùi. Sau đó, là một sự im lặng lạ lùng.

Đó là một thất bại. Vì sao? Lỗi tại ai? Việc đã qua, nhắc cũng vô ích. Chi bằng ta hãy cùng nhau bàn bạc về công việc mà vì nó, hôm nay chúng ta tập hợp ở đây, với tinh thần tích cực, xây dựng, trách nhiệm và quyết tâm biến cuộc họp này thành một hội nghị công tác (assem-blée de travail) để ra được một kế hoạch cụ thể biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* trong thời gian càng ngắn càng tốt – trong 3, hoặc 4 năm là cùng.

Với lòng mong muốn góp với các đồng chí một số ý kiến nhỏ vào việc hoàn thành công việc theo tinh thần mà tôi vừa trình bày ở trên, tôi đề nghị ta nên gọi nó một cách khiêm tốn, vừa phân tích vừa tổng hợp, vừa tập trung, vừa bao quát.

Gọi nó là "Lịch sử triết học Việt Nam" thì quá mênh mông, không khỏi đưa chúng ta đi quá xa. Gọi nó là "Lịch sử tư tưởng Việt Nam" có vẻ xuôi hơn nhưng cũng hơi nặng, và miên man. Thường mỗi khi chúng ta bàn cãi về tư tưởng, nhiều khi quá lạm dụng về từ, bất cứ cái gì cũng quy vào tư tưởng, cũng chụp mũ, không kể nó vừa hay không vừa đầu người bị chụp.

Tôi nhớ lại lời phê bình của đồng chí giáo sư triết học người Liên Xô mà tôi đã nói đến ở trên, rằng một dân tộc anh hùng như dân tộc Việt Nam hàng nghìn năm đã giương cao ngọn cờ độc lập, tự do lại không viết được cuốn lịch sử triết học hay sao? Như vậy là đồng chí ấy không tách rời triết học với cuộc đấu tranh vì độc lập, tự do, chống áp bức bóc lột. Tôi thấy chỗ này là chỗ chính.

Tất cả chúng ta còn nhớ phần mở đầu bản *Tuyên ngôn Độc lập*, Chủ tịch Hồ Chí Minh có nói: "Tất cả các dân tộc trên thế giới đều sinh ra bình đẳng, dân tộc nào cũng có quyền sống, quyền sung sướng và quyền tự do".

Mác, Ăngghen, Lênin nói: "Lịch sử của một dân tộc là do nhân dân lao động làm ra".

Mác đã nói: "Từ xưa đến nay, các nhà triết học chỉ giải thích thế giới bằng những cách khác nhau, song vấn đề chủ yếu là phải cải tạo thế giới".

Cách đây 600 năm, Nguyễn Trãi – nhà yêu nước, vị anh hùng dân tộc Việt Nam vĩ đại – đã nói:

"Việc nhân nghĩa cốt ở an dân,
Quân điếu phạt trước lo trừ bạo".

Tôi nghĩ chúng ta nên xuất phát từ lịch sử của dân tộc Việt Nam từ khi hình thành cho đến ngày nay để xác định cách gọi công trình chúng ta định biên soạn. Mặc dầu dân tộc

Việt Nam đã trải qua những hình thái xã hội như tất cả các dân tộc trên thế giới, nhưng ở ta, con đường tiến hoá của dân tộc diễn ra nhất quán trong tinh thần "Không có gì quý hơn độc lập, tự do". Chính trong lao động và chiến đấu, trong việc dựng nước và giữ nước mà nhân dân tạo nên những thành tích mà người sau đúc kết lại thành "phạm trù", thành hệ thống, thành tư tưởng nọ, tư tưởng kia.

Tính độc lập, không gì lay chuyển nổi, không bao giờ bị bỏ quên. Đó là giá trị văn hoá và tinh thần cao quý nhất mà dân tộc ta đã giành được, mặc dầu có khi bị giặc ngoại xâm đô hộ trong suốt hàng nghìn năm. Dĩ nhiên cũng có chịu ảnh hưởng của những luồng tư tưởng của các nền văn hoá ngoại lai, nhưng cái mà không bao giờ chúng áp đặt được cho Việt Nam là một thân phận nô lệ.

Từ tinh thần "Không có gì quý hơn độc lập, tự do" đã nảy nở ra những giá trị cao quý khác, tô điểm, trang sức thêm cho tinh thần độc lập, tự do. Đó là tinh thần yêu nước. Đi đôi với yêu nước, là yêu đồng bào. Đó là sự cố kết, là tính cộng đồng, là tinh thần đoàn kết. Đoàn kết là vì chính nghĩa, vì hạnh phúc chung, vì nhân đạo.

Tình đoàn kết, sự cố kết, tính cộng đồng đã đẻ ra sự thống nhất toàn diện, thống nhất trong cộng đồng, thống nhất giữa các bộ lạc, thống nhất văn hoá đa dạng, thống nhất về hành động trong việc lớn – dựng nước, giữ nước.

Một dân tộc gồm nhiều thành phần nhưng không thù địch nhau, thời xưa và trung cổ không có chiến tranh bộ lạc. Một dân tộc có nhiều tôn giáo, tín ngưỡng, nhưng tất cả các tín ngưỡng, kể cả tín ngưỡng do quân xâm lược du nhập vào, chỉ biết có một Tổ quốc, là Việt Nam.

Nước Việt Nam là một. Dân tộc Việt Nam là một.

Đó là kết quả công lao cải tạo thế giới của dân tộc ở Việt Nam trên mảnh đất mà tạo hoá và lịch sử dành cho họ, và là tiền đề, khi tất cả các dân tộc cũng hoàn thành cuộc

cải tạo của họ, theo tinh thần đó, thế giới sẽ là một, cộng đồng nhân loại sẽ là một.

Cho nên Chủ tịch Hồ Chí Minh đã nói: Chúng ta từ chủ nghĩa yêu nước tiến lên chủ nghĩa xã hội, chủ nghĩa cộng sản.

Vì vậy tôi đề nghị nên gọi công trình của chúng ta là "Lịch sử ý thức hệ Việt Nam".

Vì hiện nay, trên toàn thế giới, đang diễn ra cuộc đấu tranh sống còn giữa hai ý thức hệ: ý thức hệ vô sản mà tiêu biểu là chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản, và ý thức hệ tư sản mà tiêu biểu là chủ nghĩa tư bản, chủ nghĩa đế quốc xâm lược, bành trướng, can thiệp, chia rẽ, thống trị, nô dịch.

Tinh thần độc lập, tự do, tự lập, tự cường của con người Việt Nam đã làm cho lao động cần cù và sáng tạo của họ lập nên những kì công góp phần xứng đáng vào bước tiến của lịch sử loài người, xưa cũng như nay.

Ở phương Đông, thời cổ và trung đại, có kẻ mưu bá đồ vương nào to lớn, tàn bạo, độc ác, thét ra lửa, làm thiên hạ phải khiếp sợ như cái đế chế tự xưng là thiên triều, quốc vương của nó tự xưng là thiên tử? Nhưng không bao giờ nó khuất phục nổi Việt Nam. Không bao giờ dân tộc Việt Nam nhỏ bé sợ nó.

Điều kì lạ là một dân tộc bé nhỏ, bị coi là lạc hậu, nhưng tiêu biểu cho chính nghĩa, không hề có sự thần phục mê muội đối với uy quyền của một thế lực phi nghĩa. Không những tự bảo vệ được mình, mà còn bảo vệ được cho các dân tộc láng giềng. Việt Nam vĩnh viễn đánh đổ ách nghìn năm thống trị của quân Hán ở thế kỉ X, đã trở thành bức tường kiên cố ngăn cản sức bành trướng của Trung Quốc xuống phía Nam, cũng như những thắng lợi huy hoàng của Việt Nam đánh tan ba cuộc tiến công của quân Nguyên – Mông ở thế kỉ XIII đã cứu châu Á và nửa châu Âu bị quân Tacta nô dịch thoát khỏi hoạ bị Mông Cổ làm cho diệt vong, cũng như thắng lợi của Việt Nam chống quân Minh ở thế kỉ XV đã tiêu diệt ý chí xâm lược

của quân Đại Hán không những đối với Việt Nam và các dân tộc Đông Nam Á, mà còn cả đối với các dân tộc ở Ấn Độ Dương và vịnh Ba Tư.

Người Việt Nam không chịu thần phục đối với danh hiệu tự phong "thiên tử" của các đế vương nếu chúng là hôn quân, ác bá. Họ đạp cái mũ miện và ngai vàng của chúng xuống bùn đen:

Đối với câu:

"Con vua thì lại làm vua,
Con sãi ở chùa thì quét lá đa".

dân Việt Nam đáp:

"Bao giờ dân nổi can qua,
Con vua thất thế lại ra quét chùa".

Tất cả những cái đó có phải đã phủ định cái mà các triết học Đông Tây đều ghép vào một phạm trù gọi là "định mệnh" không?

Thắng lợi của Cách mạng tháng Tám đã chặt đứt một dây/mắt xích của chủ nghĩa đế quốc ở Viễn Đông, thắng lợi của cuộc kháng chiến chống Pháp ở Việt Nam đã giải phóng cho ba dân tộc Đông Dương, là một đòn chí mạng vào hệ thống thuộc địa của đế quốc Pháp. Thắng lợi của Việt Nam, Lào và Campuchia trong cuộc kháng chiến chống Mỹ đã mở đầu sự thất bại của cuộc thập tự chinh phản cách mạng toàn cầu của đế quốc Hoa Kỳ và bọn phản động Trung Quốc.

Như vậy là chủ nghĩa yêu nước Việt Nam phải được coi như là một hệ thống triết học, không phải theo ý nghĩa trừu tượng, kinh viện của nó, mà ý nghĩa cao quý của nó là góp phần cải tạo thế giới. Bởi vì cái nguồn gốc của nó là quá trình lao động sáng tạo của tổ tiên ta trong cộng đồng Lạc Việt ở thuở bình minh của lịch sử.

Dĩ nhiên nguồn gốc của tất cả các nền văn minh và văn hoá trên thế giới, của tất cả các triết học là không phải từ đầu óc của những nhà uyên bác nặn ra, mà là từ khi con người

biết lấy lao động để khuất phục thiên nhiên, tạo nên và duy trì cuộc sống.

Ở những nơi mà sớm sinh ra chế độ người bóc lột người thì những thành quả lao động của nhân dân bị một thiểu số người bóc lột chiếm đoạt làm quyền sở hữu của chúng. Để xây dựng nền thống trị toàn diện, chúng đặt ra các biện pháp thống trị: bộ máy nhà nước, quân đội, pháp luật, cương thường luân lí, làm chỗ dựa cho việc thực hiện những cái mà chúng gọi bằng những danh từ chọn lọc, cầu kì, cao siêu, khó hiểu để được kính nhi viễn chi: phạm trù, quy luật, cương thường, đạo lí, nhân, nghĩa, lễ, trí, tín... phần nhiều có tính chất lừa bịp, ngu dân, những cái chỉ người "quân tử" tức là bọn quý tộc phong kiến mới hiểu nổi, còn bọn "tiểu nhân" nghĩa là nhân dân thì chỉ biết phục sát đất và tuyệt đối phục tùng.

Nhân nghĩa của Khổng – Mạnh là nhân nghĩa của bọn chủ nô. Tuy nhiên, trong chúng ta, có người khi nghe Nguyễn Trãi nói đến nhân nghĩa, thì cho rằng Nguyễn Trãi chỉ lặp lại cái mà Khổng – Mạnh đã từng đề xướng cách đó hai nghìn năm, mà không thấy nhân nghĩa của quân kẻ cướp Đại Hán đã bộc lộ ra như thế nào trong những tội ác của chúng trên đất nước ta [...].

Để chúng ta chớ nên cho rằng nói đến yêu nước là chỉ nói đến chính trị chứ không phải triết học, tôi xin trích một đoạn trong bài của nhà văn Pháp Jacques Danois, đăng trong tờ báo của Bỉ *Pourquoi Pas?*, số ra ngày 18/9/1983 viết về Việt Nam:

"Việt Nam, Hà Nội, những câu, những chữ gắn liền với máu, bom napal, tang tóc. Nhưng còn đó có một Việt Nam khác, đó là Việt Nam hằng ngày và hằng đêm.

... Nước Việt Nam ở đó người ta yêu nhau, ở đó người ta lập gia đình, ở đó trẻ em, rất nhiều trẻ em, ra đời. Nước Việt Nam của nụ cười muôn thuở và những truyền thống đầy ý vị, nơi nét dịu dàng đi đôi với lòng dũng cảm, nơi người ta có thể

làm được nhiều điều chỉ với hai bàn tay không, nơi chữ nghèo nàn đồng nghĩa với cao thượng...

Một trong những kiến trúc cổ nhất, bởi lẽ nó được xây dựng từ thế kỉ XI, đó là Văn Miếu.

Thực ra đó là trường đại học đầu tiên của Việt Nam. Một đền thờ khác của Việt Nam: đồng ruộng.

Là nước mà 80 % dân số làm nông nghiệp, Việt Nam có rất nhiều đồng ruộng. Ở châu Á, ruộng lúa không phải chỉ là một cánh đồng lúa, đó là nơi mà con người thấy lại chân lí của mình trước tín ngưỡng lâu đời nhất thế giới, niềm tin ở sự kì diệu của mùa màng, niềm tin chắc chắn rằng mình là đứa con được tạo ra bởi sự hoà hợp giữa đất, nắng và nước, niềm tin mình là một thành quả của những ruộng lúa thân thiết với mọi người.

Nếu như nói thêm rằng, đồng ruộng Việt Nam còn là nơi máu đổ và tang tóc, người ta sẽ hiểu được sự thiêng liêng của nơi này".

Tôi không nói cuốn lịch sử này sẽ là một công trình hoàn chỉnh, là tiếng nói cuối cùng. Tôi chỉ muốn nói chúng ta nên bắt đầu với những giá trị cao quý mà ông cha ta trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước trong mấy nghìn năm qua đã tạo ra và chúng ta ngày nay bồi bổ và phát huy. Tiếp theo đó là những công trình có tính chất đầy đủ hơn, trình độ lí luận được nâng cao hơn, sự trình bày có hệ thống hơn, nếu chúng ta chịu khó nghiên cứu những thành tựu mới về khoa học trong sự nghiệp xây dựng đất nước, và những kinh nghiệm và thành tựu mới của các nước xã hội chủ nghĩa anh em.

MẤY SUY NGHĨ VỀ LỊCH SỬ VIỆT NAM VÀ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

Hà Văn Tấn
(Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội)*

Dân tộc Việt Nam có một lịch sử huy hoàng và những tư tưởng lớn lao. Điều đó chúng ta đã nói nhiều và sẽ còn nói nhiều hơn nữa, vì đó là sự thực và cũng là cần thiết.

Nhưng cũng có một việc cần thiết khác là hãy cùng nhau bình tĩnh suy ngẫm về đặc điểm của lịch sử Việt Nam và đặc điểm của tư tưởng Việt Nam.

Có một câu hỏi đặt ra trước tiên là: Có đặc điểm riêng cho tư duy – tư tưởng từng dân tộc hay không? Tôi chưa bao giờ đi sâu về vấn đề này, nhưng theo tôi, có lẽ là có. Từ lâu, không phải để nghiên cứu tư tưởng Trung Quốc mà là để tìm hiểu về lịch sử và ngôn ngữ, tôi đã phải đọc Tứ thư, Ngũ kinh và chư tử, do đó cũng biết được ít nhiều về tư tưởng của người Hán thời cổ. Rồi gần đây, theo yêu cầu của Khoa Triết, Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội, tôi phải trình bày ở đó một giáo trình về triết học cổ đại Ấn Độ. Thế là phải lao vào đọc các sách viết về tư tưởng Ấn Độ. Và cho đến nay, càng ngày tôi càng nhận ra một sự khác biệt khá xa giữa tư duy – tư tưởng người Ấn và người Hán cổ đại. Tôi không muốn nói sự khác biệt về nội dung tư tưởng, vì điều đó là hiển nhiên. Sự khác biệt

---

* Nay là Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

còn rất rõ ở phong cách tư duy, ở cách đặt các vấn đề tư tưởng và cách giải quyết cho vấn đề đó. Nhiều người đã thấy sự khác biệt giữa tư duy phương Tây và tư duy phương Đông. Nhưng ở đây, hai dân tộc phương Đông này lại có tư duy - tư tưởng hoàn toàn khác biệt nhau. Chẳng hạn, ta có thể thấy người Hán cổ không ưa đặt các vấn đề bản thể luận mà chú ý trước hết là các vấn đề nhân sinh quan. Tất nhiên, một vài tư tưởng thô sơ về bản chất thế giới cũng có thể tìm thấy trong *Chu Dịch*, trong *Hồng phạm* (*Thượng thư*) hay trong *Thuỷ địa* (Quản Tử)... nhưng người Hán cổ đại rõ ràng là ưa nói chuyện "người" hơn nói chuyện "trời". Khổng Tử và Nho giáo đối với trời, với quỷ thần, giữ thái độ "kính nhi viễn chi". Khổng hay Mặc đều được coi là hiển học vì chỉ bàn đến những quan hệ cụ thể giữa người và người. Có lẽ phải chờ đến huyền học Nguỵ - Tấn mới đặt ra được các vấn đề bản thể luận, như "quý vô luận" của Vương Bật ở thế kỉ thứ III. Đến đây, ta mới gặp các cặp phạm trù "hữu" và "vô", "bản" và "mạt", "chất" và "dụng". Nhưng tôi ngờ rằng các nhà tư tưởng Trung Quốc thời kì này đã chịu ảnh hưởng tư tưởng Bát nhã của Phật giáo, qua các kinh được dịch và phổ biến bấy giờ. Mãi về sau, các vấn đề bản thể luận mới được trình bày trong Tống Nho, đặc biệt là ở Chu Hy, với "lí", "khí" và "thái cực". Nhưng đối với Chu Hy thì ảnh hưởng của Phật giáo đã quá rõ ràng. Cái hình ảnh "trăng rọi muôn sông" (nguyệt ấn vạn xuyên) mà Chu Hy thích dùng để ví với "thái cực" thì chính như Chu Hy thừa nhận, ông ta đã mượn của họ Thích, tức của Phật giáo. Điều đáng lưu ý là đối với Chu Hy thì thái cực, rốt cuộc cũng là thuộc tính của đạo đức ("Thái cực... thị thiên địa nhân vật vạn thiện chí hảo đích biểu đức"). Tình hình đó khiến ta nghĩ rằng dường như mỗi khi người Hán bàn đến các vấn đề bản thể luận là lúc đó ít nhiều chịu ảnh hưởng của người Ấn.

Ngược với người Hán, người Ấn cổ đại say mê với chuyện trời, chuyện vũ trụ. Đành rằng các nhà tư tưởng Ấn Độ nghiên cứu bản thể vũ trụ là cũng muốn tìm cách chấm dứt

kiếp luân hồi của con người. Đó là một mục đích mà các hệ thống tư tưởng cổ Ấn Độ gọi là moksha, tức giải thoát. Nếu người Hán chú ý đến con người mà quay lưng lại với trời thì người Ấn vì con người mà tiến đến trời. Nhưng như ta đã biết, không phải tất cả các phái triết học Ấn Độ cổ đều nhằm mục tiêu moksha. Mimansa lãnh đạm với moksha còn Lokayata thì chế giễu moksha. Nhưng tất cả các phái triết học cổ Ấn Độ đều đặt vấn đề về bản thể luận, về mối quan hệ giữa ý thức và vật chất. Nếu ta đọc, chẳng hạn, những điều phái Samkhya nói về các thuộc tính của vật chất đầu tiên (prakriti hay pradhana) hoặc cách phân loại dharma của phái Sarvastivadin Phật giáo, thì sẽ vô cùng kinh ngạc trước tư duy cực kì trừu tượng của người Ấn cổ đại.

Sự khác nhau giữa tư duy Hán và Ấn không phải chỉ ở các vấn đề được đặt ra mà còn ở trong phong cách tư duy, hình thức tư duy. Người Hán chú trọng cái toàn thể, người Ấn thích tìm các yếu tố. Người Hán thích dạy bảo, đi sâu vào kinh nghiệm truyền thụ, người Ấn thích tranh biện, đi sâu vào logic hình thức (chú ý rằng Ngũ đoạn luận của phái Vaisheshika rất gần với Tam đoạn luận của Aristotle). Người Hán chú ý đến sự kiện trong thời gian, người Ấn chú ý đến cấu trúc trong không gian. Chính vì vậy mà ta có thể gặp lí thuyết nguyên tử trong triết học cổ đại Ấn Độ nhưng bó tay trước việc xác định niên đại các sự kiện. Trái lại, người Hán có một ý thức mạnh mẽ về thời gian lịch sử mà kinh *Xuân Thu* là một biểu hiện sớm trên thế giới.

Có lẽ tôi đã quá lan man. Nhưng điều tôi muốn đi đến là mỗi dân tộc có những đặc điểm tư duy – tư tưởng riêng. Những đặc điểm tư duy – tư tưởng Việt Nam là gì? Đó là điều mà các tác giả bộ lịch sử tư tưởng Việt Nam phải nghiên cứu. Ở đây, tôi chỉ muốn nói rằng đặc điểm tư duy – tư tưởng của một dân tộc được quy định bởi lịch sử dân tộc đó. Vì vậy, muốn tìm hiểu đặc điểm của tư tưởng Việt Nam, cần phải tìm hiểu đặc điểm của lịch sử Việt Nam.

Có người ví lịch sử Việt Nam với một bản anh hùng ca. Đúng thế, nhưng không nên quên rằng lịch sử Việt Nam vừa là tráng ca vừa là bi ca. Cái tính chất bi tráng đó của lịch sử Việt Nam luôn luôn hiện ra trong lịch sử một dân tộc liên tục phải chống chiến tranh xâm lược. Hẳn sẽ có đồng chí nhắc rằng lịch sử Việt Nam không phải chỉ có chiến tranh mà còn có những thời kì hoà bình lâu dài. Đồng ý là như vậy, nhưng chính những cuộc chiến tranh liên miên đã ảnh hưởng rất lớn đến đặc điểm lịch sử Việt Nam, đến con đường phát triển của xã hội Việt Nam. Do những cuộc chiến tranh đó mà lịch sử Việt Nam phát triển không bình thường.

Vào giai đoạn cuối của văn minh Sông Hồng, một nhà nước đã hình thành trên cơ sở văn hoá Đông Sơn rực rỡ. Từ tình hình hiểu biết hiện nay, tôi tin rằng văn hoá Đông Sơn là một nền văn minh có chữ viết mặc dầu đến nay chưa đọc được thứ chữ đó[1]. Nhà nước đã có nhưng mới chỉ là phôi thai. Kết cấu cộng đồng nguyên thuỷ vẫn chưa tan vỡ hết. Nếu có thời gian tồn tại dài hơn, chắc là quốc gia đó cũng sẽ phát triển theo quy luật, nghĩa là giai cấp sẽ phân hoá sâu sắc và triệt để, sự phân công lao động xã hội sẽ được đẩy mạnh, chế độ tư hữu sẽ phát triển và cộng đồng nguyên thuỷ sẽ bị phá huỷ hết, may lắm là còn những tàn dư. Nhưng chính vào lúc các quá trình đó vừa mới bắt đầu thì người Hán xâm lược rồi đặt ách nô dịch hơn nghìn năm. Thế là lịch sử Việt Nam không còn đi theo con đường bình thường nữa. Tất nhiên là lịch sử sẽ mở lối đi lên thôi, nhưng con đường đi lên mới gian khổ làm sao! Sức sản xuất bị kìm hãm. Văn hoá phải chịu đựng một sự tiếp biến văn hoá (acculturation) cưỡng bức. Và về một mặt khác, cái cộng đồng mang đậm màu sắc nguyên thuỷ đáng lí bị phá vỡ một cách tự nhiên trong quá trình phát triển của nhà nước, thì nay phải cố kết lại để làm thành sức mạnh chống xâm lược và

[1] Xem thêm: Hà Văn Tấn, "Dấu vết một hệ thống chữ viết trước Hán và khác Hán ở Việt Nam và Nam Trung Quốc", Tạp chí *Khảo cổ học*, số 1, 1982; Hà Văn Tấn, "Phát hiện một hệ thống chữ viết có niên đại Đông Sơn", trong: *Những phát hiện mới về Khảo cổ học năm 1981, 1984* (BBT).

chống nô dịch. Ai đó nói rất hay rằng trong thời kì này, nước mất nhưng còn làng, và nhờ còn làng mà cuối cùng còn nước. Nhưng còn làng là còn cái cộng đồng của làng và cái hạn hẹp của làng. Tôi đã có lần nói đến biện chứng của truyền thống, làng truyền thống là một trường hợp hay để ta xét cái biện chứng đó.

Vừa thoát khỏi 11 thế kỉ Bắc thuộc với chiến thắng Bạch Đằng oanh liệt, đất nước lại rơi vào cuộc chiến 12 sứ quân. Đinh Tiên Hoàng thực hiện cuộc thống nhất chưa bao lâu thì Lê Đại Hành đã phải đem quân chống Tống. Từ đó, qua Lý, Trần, Hồ, không có triều đại nào là không có kháng chiến chống xâm lược. Riêng một thế kỉ XIII mà có đến ba cuộc chiến tranh chống Nguyên – Mông, một kẻ thù ghê gớm, từng là nỗi kinh hoàng của cả thế giới. Tưởng chừng như sau cuộc kháng chiến chống Minh, nước ta có một nền hoà bình lâu dài cho đến khi quân Thanh xâm lược cuối thế kỉ XVIII, nhưng thực ra cái hình ảnh "Nước thanh bình ba trăm năm cũ" mà *Chinh phụ ngâm* đã vẽ ra là không bao giờ có, trái lại chỉ thấy luôn luôn "Áo nhung trao quan vũ từ đây". Vì hết nội chiến Lê – Mạc thì đến nội chiến Trịnh – Nguyễn, cái tai hoạ chiến tranh vẫn giáng vào đầu người dân đất nước này.

Đã chiến tranh thì không thể có sự phát triển bình thường được. Sức sản xuất luôn luôn bị kéo giật lùi. Các hậu quả kinh tế khác của chiến tranh thì chúng ta đã biết. Gần đây, đọc lại *Phủ biên tạp lục*, tôi gặp bài thơ của Lê Viết Trình đưa Lê Quý Đôn trên đường vào Thuận Hoá có hai câu:

"Vật giá tự vô đằng dũng hoạn,
Sinh dân thứ lạc thái bình phong".

Tác giả mong cho vật giá đừng có nhảy vọt lên nữa và nhân dân vui hưởng thái bình. Thì ra cái lo về nạn vật giá nhảy vọt đã từng là cái lo của tổ tiên sau các cuộc chiến tranh.

Một hậu quả tai hại nhất có ảnh hưởng lớn đến văn hoá tư tưởng là khoa học kĩ thuật chậm phát triển. Trong sản xuất,

trong đấu tranh với thiên nhiên, nhân dân ta đã có một số tổng kết các tri thức sản xuất rất quý báu. Nhưng dầu sao, những điều đó mới chỉ ở mức kinh nghiệm, chưa được xây dựng thành những tri thức khoa học, nghĩa là những tri thức được chứng minh đầy đủ. Một số đồng chí đã viết các bài đề cao khoa học kĩ thuật cổ truyền của ta. Đúng là có những điểm đáng tự hào, nhưng việc đánh giá trong nhiều trường hợp là phải có chừng mực. Người ta thường nhắc đến hai nhà toán học cùng thời, ở cuối thế kỉ XV, đầu thế kỉ XVI là Lương Thế Vinh (1441 – 1496) với sách *Đại thành toán pháp* và Vũ Hữu (1443 – 1530) với sách *Lập thành toán pháp*[1]. Trước đây, tôi đã cùng một số người bạn làm công tác toán học, xem lại quyển Đại *thành toán pháp* hiện có, được coi là của Lương Thế Vinh, thì trong đó chỉ gồm một số bài toán và phép tính đơn giản. Chúng ta biết rằng Lương Thế Vinh và Vũ Hữu là những người sống cùng thời với N. Copernicus (1473 – 1543). Tôi không muốn dẫn ra đây sự phát triển của châu Âu mà chỉ xin lưu ý rằng, trước Lương Thế Vinh ít lâu, năm 1427, nhà toán học Ả Rập là Al Kashi đã viết quyển sách *Chìa khoá số học* nổi tiếng, trong đó đã đi đến các phép khai căn bậc cao, vượt xa *Đại thành toán pháp*. Các đồng chí đừng trách tôi là tự ti. Có những sự thật mình phải nhìn nhận, cho dù là có đau xót.

Sự phát triển lịch sử không bình thường còn biểu hiện ở tính phức tạp của cấu trúc kinh tế – xã hội. Trong lịch sử Việt Nam luôn luôn gặp những kết cấu mới xen lẫn với các kết cấu cũ. Giữa các hình thái kinh tế – xã hội cũng vậy, mà trong lòng một hình thái kinh tế – xã hội cũng vậy. Chẳng hạn, các nhà sử học

---

[1] Xem thêm: Alexei Volkov, "Mathematics in Vietnam", In: H. Selin (ed.), *Encyclopaedia of the History of Non-Western Science: Natural Science, Technology and Medicine*, Heidelberg: Springer-Verlag, 2008, pp.1425 – 1432; Alexei Volkov, "Didactical dimensions of mathematical problems: 'weighted distribution' in a Vietnamese mathematical treatise", In: Alain Bernard and Christine Proust (eds.), *Scientific Sources and Teaching Contexts Throughout History: Problems and Perspectives* (Boston Studies in the Philosophy and History of Science, vol.301), Dordrecht etc: Springer, 2014, pp.247 – 272 (BBT).

của chúng ta thường miêu tả bước chuyển biến từ thời Trần sang thời Lê như một bước ngoặt lớn trong lịch sử, một bên là quan hệ chiếm hữu ruộng đất lớn, điền trang thái ấp với chế độ nô tì, một bên là quan hệ địa chủ tá điền[1]. Hình ảnh đó, về đại thể có phần đúng, nhưng trên thực tế, không có một ranh giới tuyệt đối như vậy giữa hai thời kì. Ta thấy sở hữu ruộng đất tư nhân của địa chủ nhỏ đã phát triển trong thời Lý – Trần, và ngược lại, chiếm hữu ruộng đất lớn và chế độ nô tì vẫn tồn tại lâu dài trong thời Lê, thậm chí có khi còn phát triển ở vùng đất mới phía Nam.

Hiện tượng xen lẫn các kết cấu kinh tế xã hội cũ và mới như vậy càng thấy rõ trong các thời kì đất nước bị đô hộ. Cho đến nay, việc nghiên cứu hình thái kinh tế – xã hội thời Bắc thuộc và thời Pháp thuộc vẫn chưa được đầy đủ. Rõ ràng là cần phải làm sáng tỏ khái niệm "thực dân nửa phong kiến" của thời kì Pháp thuộc về mặt hình thái kinh tế – xã hội. Vấn đề phương thức sản xuất châu Á còn tiếp tục được thảo luận, nhưng rõ ràng về mặt loại hình, Việt Nam không giống Ấn Độ hay Trung Quốc.

Do kết cấu kinh tế – xã hội phức tạp nên kết cấu giai cấp cũng phức tạp. Chúng ta đồng ý với nhau rằng trong các xã hội có giai cấp, bao giờ cũng có thể nhận ra hai giai cấp cơ bản có quyền lợi đối kháng. Nhưng ngoài các giai cấp là những "nhóm xã hội" nhỏ hơn mà quyền lợi kinh tế – xã hội cũng trái ngược nhau, làm cho kết cấu xã hội thêm phức tạp. Ở Việt Nam, đối với nhiều thời kì, không thể không chú trọng việc phân tích đẳng cấp. Đẳng cấp thì nhiều nhưng ranh giới giữa các đẳng cấp lại không thật nghiêm nhặt, đó là một đặc điểm mà công tác nghiên cứu lịch sử cũng như các nhà lịch sử tư tưởng phải chú ý.

---

[1] Xem thêm: Nguyễn Thị Phương Chi, *Thái ấp điền trang thời Trần (thế kỉ XIII – XIV)*, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 2019; Tạ Chí Đại Trường, "Những Hoàng đế – điền chủ Đại Việt thế kỉ X – XIV", trong: *Những bài dã sử Việt*, NXB Tri thức, Hà Nội, 2009, tr.187 – 234; Phan Huy Lê, *Chế độ ruộng đất và kinh tế nông nghiệp thời Lê sơ*, NXB Văn Sử Địa, Hà Nội, 1959 (BBT).

Chính tất cả những đặc điểm của lịch sử Việt Nam đã quy định các đặc điểm của tư duy – tư tưởng Việt Nam. Trong một lịch sử như vậy, dường như là tất cả tinh lực của dân tộc đã dồn – và dồn khá kiệt – cho việc bảo vệ sự sống còn của mình. Trong cuộc họp hôm trước, có đồng chí cho rằng tư tưởng Việt Nam không phải chỉ có tư tưởng yêu nước. Tôi cũng nghĩ như vậy. Nhưng phải thừa nhận rằng chủ nghĩa yêu nước là một kết tinh quan trọng và chủ yếu của lịch sử Việt Nam và tư tưởng Việt Nam. Chủ nghĩa yêu nước trở thành một tiêu chuẩn giá trị, trở thành một cái sàng để sàng mọi giá trị tư tưởng Việt Nam[1]. Phần lớn các giá trị tư tưởng Việt Nam là gắn liền với chủ nghĩa yêu nước, hay nói một cách khác, mọi giá trị được xem xét qua thái độ, quan niệm đối với sự tồn vong của dân tộc.

Tổ tiên ta ít làm lí luận. Không phải không có, nhưng rất ít. Có hai khoa học có được ít nhiều đúc kết về lí luận là khoa quân sự và khoa y học. Thật dễ hiểu, quân sự học được tổng kết vì nó gắn liền với sự sống còn của dân tộc, và y học được tổng kết vì nó gắn liền với sự sống còn của con người.

Còn làm triết học với nghĩa tư duy trừu tượng khái quát thì quả là hiếm. Dường như chúng ta chỉ có những nhà triết học "tay trái". Có nhiều lí do lịch sử cắt nghĩa điều này:

1. Cha ông chúng ta không có đủ thì giờ. Phần lớn thì giờ lo cho việc giữ nước.

2. Cha ông chúng ta không có đủ điều kiện. Một điều kiện quan trọng là sự phát triển của khoa học kĩ thuật.

---

[1] Tham khảo thêm một số bài viết về chủ nghĩa yêu nước: Sarah Womack, "The Remakings of a Legend": Women and Patriotism in the Hagiography of the Tru'ng Sisters, *Journal of Southeast Asian Studies*, Published By: Board of Trustees of Northern Illinois University on behalf of Northern Illinois University and its Center for Southeast Asian Studies, Vol. 9, No. 2 (1995), pp. 31 – 50; Kelman HC, "Nationalism, patriotism, and national identity: Social-psychological dimensions", In: In D. Bar-Tal & E. Staub (Eds.), *Patriotism in the life of individuals and nations*, Chicago: Nelson-Hall, 1997, pp.165 – 189 (BBT).

3. Khi nhà nước mới hình thành thì sự phân công lao động xã hội không đủ mạnh, không đủ triệt để để hình thành một tầng lớp lao động trí óc, làm công việc xây dựng các phạm trù và hệ thống tư tưởng. Còn về sau, khi nền độc lập tự chủ đất nước đã được giành lại thì các hệ tư tưởng (tôn giáo và triết học) ở bên ngoài đã được du nhập. Mọi thứ đã có sẵn. Trong lịch sử tư tưởng Việt Nam, thường gặp sự mài giũa các vũ khí tư tưởng sẵn có cho phù hợp với yêu cầu của Việt Nam, mà một yêu cầu to lớn và cấp thiết nhất, như đã nói ở trên, là giữ gìn sự sống còn của dân tộc.

Như vậy, một nhiệm vụ quan trọng của việc nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam là xem xét việc sử dụng các phạm trù tư tưởng trong các hệ thống có sẵn đã diễn ra như thế nào trong lịch sử.

Chúng ta biết rằng một hệ thống tư tưởng (tôn giáo hay triết học) bao giờ cũng bị quy định bởi một hệ thống kinh tế – xã hội nhất định, trong một thời kì lịch sử nhất định. Nhưng một khi một hệ thống tư tưởng du nhập vào một miền đất khác, có nghĩa là nó thoát li khỏi những điều kiện kinh tế – xã hội của quê hương nó, thì tính chất cũng như vị trí của nó sẽ thay đổi, tuỳ thuộc điều kiện kinh tế – xã hội của miền đất mới.

Chẳng hạn, trên đất Ấn Độ, Phật giáo đã đấu tranh kịch liệt chống Balamon giáo, nhưng khi hai tôn giáo này lan xuống các nước Đông Nam Á như Campuchia và Champa thời cổ thì lại chung sống hoà bình lâu dài với nhau. Chẳng có gì khó hiểu, khi chúng ta biết rằng cuộc đấu tranh giữa Phật giáo và Balamon ở Ấn Độ là trên cơ sở bảo vệ hay phủ nhận sự phân chia thần thánh các đẳng cấp (chủng tính). Cái cơ sở đó không có ở các nước Đông Nam Á. Cũng như vậy, ở Trung Quốc thường có cuộc đấu tranh giữa Nho giáo và Phật giáo, và mỗi lần như vậy thì Đạo giáo lại đứng về phía Nho giáo để chống Phật giáo. Ở Việt Nam thì rất ít cuộc đấu tranh như vậy và Đạo giáo luôn luôn đi cùng Phật giáo. Chính nhiều nhà nho

đã cố gắng dung hợp ba loại tư tưởng này. Vì vậy, khi xét hệ thống tư tưởng du nhập, cần đặc biệt chú ý đến cái đất nuôi dưỡng nó, hay đúng hơn, làm biến đổi nó.

Thực ra, một hệ thống tư tưởng bên ngoài ít khi được tiếp nhận như một hệ thống hoàn chỉnh. Thường thường, nó chỉ được tiếp thu những yếu tố rời rạc, không còn đủ mối liên hệ hệ thống. Các yếu tố này sẽ được cấu trúc lại thành một hệ thống mới mà bề ngoài đôi khi làm người ta tưởng lầm là hệ thống cũ nhưng thực ra hoàn toàn khác. Như vậy, khi xét các hệ tư tưởng du nhập từ ngoài, phải đặt các câu hỏi:

1. Các yếu tố có còn giống như khi chúng ở trong hệ thống cũ nữa hay không?

2. Hệ thống tái cấu trúc còn giống hệ thống cũ nữa hay không?

Tôi nghĩ rằng, khi nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam, cái phải đặc biệt chú ý là yếu tố biến đổi chứ không phải là yếu tố cũ, và hệ thống tái cấu trúc chứ không phải hệ thống cũ. Chẳng hạn, xét Nho giáo ở Việt Nam là phải làm như vậy. Tìm hiểu sự khác nhau giữa các nhà tư tưởng Việt Nam cũng là tìm hiểu mức độ biến đổi các yếu tố và cách thức cấu trúc lại hệ thống. Làm như vậy, ta sẽ không bị những lời tuyên bố của các nhà tư tưởng đánh lừa. Chẳng hạn, Ngô Thì Nhậm tự xưng là Trúc Lâm đệ tứ tổ, tức tổ thứ tư của dòng Thiền Trúc Lâm, nhưng xét các yếu tố cũng như hệ thống mà ông trình bày trong *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* ta sẽ thấy thiền của Ngô Thì Nhậm chẳng giống chút nào với thiền Trúc Lâm thời Trần. Cũng như vậy, bao nhiêu lần Nguyễn Trãi tự coi mình là người của cửa Khổng sân Trình, nhưng những yếu tố nhân nghĩa và hệ thống tư tưởng của ông đâu còn giống Nho giáo Trung Quốc.

Có một điểm này nữa cũng cần được chú ý là hệ thống tư tưởng thường đồng thời là một hệ thống giá trị. Mà hệ thống giá trị nào cũng gồm các thành phần sau:

1. Các giá trị phổ biến.

2. Các giá trị nhóm, mà nhóm xã hội quan trọng nhất là giai cấp.

3. Các giá trị cá nhân của nhà tư tưởng.

Các giá trị trên lồng vào nhau. Có những giá trị phổ biến được dung hoà vào giá trị nhóm, biểu hiện thông qua giá trị nhóm. Chẳng hạn, ta xét phạm trù "nhân" của Khổng Tử. Nhân vốn là chỉ quan hệ tốt đẹp giữa người với người, là một giá trị phổ biến, nhưng ở hệ thống của Khổng Tử, nó mang thêm giá trị nhóm hay giá trị giai cấp, đó là cái nhân của người quân tử ("quân tử nhi bất nhân giả hữu hĩ phù, vị hữu tiểu nhân nhi nhân giả dã").

Nhưng khi một hệ thống giá trị được du nhập thì người ta thường chỉ giữ lại giá trị phổ biến rồi lồng cho nó một giá trị nhóm mới, giá trị này tuỳ thuộc kết cấu xã hội của nơi tiếp nhận. Chính sự biến đổi các yếu tố mà tôi đã nói ở trên phần lớn là do tình trạng lồng giá trị hay có thể gọi là mô hình lưỡng trị này. Nhưng do đặc điểm của lịch sử Việt Nam, giá trị chỉ được chấp nhận là giá trị thực sự khi giá trị nhóm (hay giá trị giai cấp) đồng nhất hoặc phù hợp với giá trị dân tộc. Và như vậy, một giá trị tư tưởng Việt Nam lại có dạng một mô hình tam trị: giá trị phổ biến (hay giá trị nhân loại), giá trị nhóm (hay giá trị giai cấp) và giá trị dân tộc.

Chẳng hạn, khi Bác Hồ nói đến cần, kiệm, liêm, chính thì không nên nghĩ đó là Nho giáo, mà đó chỉ là những giá trị phổ biến mà Nho giáo đã kéo vào hệ thống của mình. Khi Bác Hồ giữ lại những giá trị phổ biến đó, ta phải hiểu là đã có một sự cấu trúc lại xảy ra, một mô hình tam trị đã thực hiện: các giá trị phổ biến đã được lồng vào các giá trị nhóm, mà ở đây là các giá trị được giai cấp công nhân chấp nhận, cũng như lồng vào các giá trị dân tộc, phù hợp với quyền lợi dân tộc.

Trong lịch sử tư tưởng Việt Nam, luôn luôn xảy ra quá trình nội sinh hoá các yếu tố ngoại sinh. Quá trình đó

cũng chính là sự biến đổi các yếu tố, các cấu trúc hệ thống và xây dựng mô hình đa trị về giá trị. Có nghiên cứu những mặt này, ta mới thấy được đặc điểm cũng như sự phong phú của tư tưởng Việt Nam. Còn nếu cố đi tìm những khái niệm, những phạm trù, những hệ thống hoàn toàn mới thì chỉ loay hoay với nỗi thất vọng mà thôi. Có như thế ta mới hiểu được vì sao, trước khi có chủ nghĩa Mác – Lênin, mỗi lần dân tộc đứng trước những thử thách lịch sử, cha ông ta lại trở lại với những giá trị tư tưởng đã có từ lâu. Đôi khi, con đường trở lại quá khứ quanh co. Chẳng hạn, từ *Truyện Kiều* của Nguyễn Du hay từ *Cung oán ngâm khúc* của Nguyễn Gia Thiều, dường như đã nghe tiếng kêu thương về thân phận con người và đòi giải phóng cá nhân. Nhưng khi dân tộc đứng trước nguy cơ bị Pháp xâm lược thì nhà yêu nước Nguyễn Đình Chiểu lại kêu gọi:

"Trai thời trung hiếu làm đầu,
Gái thời tiết hạnh là câu trau mình".

và Phan Văn Trị nhắn Tôn Thọ Tường:

"Trai ngay thờ chúa, gái thờ chồng".

Tưởng chừng như có một sự kêu gọi quay về với lễ giáo cũ. Nhưng không phải thế, hay không hẳn thế. Vì trung hiếu, tiết hạnh ở Nguyễn Đình Chiểu đã là những yếu tố tái cấu trúc và gắn liền với cộng đồng dân tộc. Nói trung hiếu, tiết hạnh là nói sự giữ vững đạo lí, lẽ phải, mà đạo lí, lẽ phải là ở về phía dân tộc. Cộng đồng dân tộc hay nhân dân, đất nước mới là mục đích, còn các cá nhân thì có nghĩa lí gì!

Nhưng dù sao, trong trường hợp như vậy, cha ông ta có quá ít cái để lựa chọn. Đó cũng là bi kịch tư tưởng, hậu quả của bi kịch lịch sử. Trước khi có chủ nghĩa Mác – Lênin, các bi kịch như vậy thường xảy ra.

Do tình hình như vậy của lịch sử và của tư tưởng, việc nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam thật vô cùng khó khăn. Nhiều khi, tôi thấy cách làm việc của các nhà nghiên cứu lịch sử

tư tưởng Việt Nam giống cách làm việc của chúng tôi – những nhà khảo cổ học. Chúng tôi, từ những mảnh gốm vỡ, khôi phục lại hình dạng của chiếc bình đất. Còn các nhà lịch sử tư tưởng Việt Nam thì khôi phục lại tư tưởng bằng các mảnh vụn của tư tưởng. Vết tích của chúng tôi là vật chất, cụ thể, thế mà công việc tiến hành còn khó khăn, huống chi các đồng chí chỉ có vết tích tinh thần, tư tưởng. Tôi thấy các đồng chí làm lịch sử tư tưởng vất vả quá. Nhưng có vất vả thì theo tôi cũng phải tìm cho được vết tích của tư tưởng, cho dù là vết tích nhỏ bé. Tư tưởng và vết tích của nó là sử liệu của lịch sử tư tưởng. Không thể viết lịch sử mà không có sử liệu. Tất nhiên, tôi không quan niệm vết tích tư tưởng chỉ có ở trong văn bản, theo cái nghĩa hẹp của từ này, mà vết tích tư tưởng còn có trong một câu tục ngữ, một truyện ngụ ngôn, một mảng thần thoại, hay thậm chí, một hình trang trí. Nhưng cũng chẳng phải ở đâu có con người và hoạt động của con người là ta có thể tìm thấy vết tích tư tưởng. Vì vậy, cần có những vết tích xác thực của tư tưởng mới có thể viết được lịch sử tư tưởng, không thể thay thế những tư tưởng đã tồn tại thực trong lịch sử bằng những thứ chúng ta nghĩ ra.

Tháng 5 năm 1984

MẤY VẤN ĐỀ VỀ LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

Nguyễn Tài Thư
(Viện Triết học)

Biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* là vấn đề đặt ra hàng chục năm mà đến nay vẫn chưa thực hiện được. Điều kì lạ này không phải là do những người có trách nhiệm biên soạn không thấy được tầm quan trọng của cuốn sách, mà là do họ gặp phải những khó khăn về phương pháp biên soạn, cụ thể là viết cái gì, viết như thế nào?

Khoa Lịch sử triết học mácxít thế giới trong mấy chục năm trở lại đây đã đạt được những thành tựu xuất sắc về mặt nội dung cũng như về mặt trình bày những vấn đề triết học trong lịch sử mà ta có thể học tập kế thừa; bộ môn Lịch sử tư tưởng Việt Nam trong Viện Triết học đã được thành lập trên 20 năm, đã tiến hành công tác sưu tầm, phiên dịch, hiệu đính các tư liệu triết học, tư liệu tư tưởng của quá khứ và đạt được những kết quả nhất định; có người còn nghiên cứu được tư tưởng của một vài tác giả, một vài giai đoạn của lịch sử tư tưởng dân tộc, thế mà đến nay người được phân công biên soạn vẫn chưa hình thành được bộ *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*! Công việc quả có chậm trễ như là ý kiến nhận xét của một số đồng chí, nhưng mặt khác cũng phải thấy tính chất khó khăn, phức tạp và mới mẻ của nhiệm vụ được giao. Khoa Lịch sử triết học của Liên Xô đã có lịch sử trên nửa thế kỉ, thế mà đến nay người ta vẫn thảo luận vấn đề nội dung và phương pháp, thậm chí

có người còn đề nghị cấu tạo lại bộ môn Lịch sử triết học. Có nước viết lịch sử tư tưởng song song với lịch sử triết học mấy chục năm rồi mà nay vẫn đặt ra vấn đề viết cái gì, viết như thế nào và yêu cầu nhiều ngành có liên quan tham gia thảo luận.

Nói như trên không có nghĩa là bào chữa cho sự chậm trễ mà là để thấy đây là một vấn đề khó khăn, cần có sự tham gia xây dựng của nhiều người, nhiều ngành.

1. Biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* đòi hỏi phải giải quyết hàng loạt vấn đề có tính chất lí luận, trong đó nổi lên hàng đầu là vấn đề đối tượng và phạm vi nghiên cứu. Có làm sáng tỏ vấn đề này thì mới khỏi giẫm chân vào các lĩnh vực nghiên cứu khác, mới thực hiện được tốt sự phân công và mới đáp ứng được yêu cầu của xã hội.

Như tên gọi của nó, Lịch sử tư tưởng là một bộ môn nghiên cứu về lĩnh vực tư tưởng trong quá trình lịch sử. Nhưng tên gọi này còn chung chung, cần phải làm rõ, vì tư tưởng có thể là tình cảm, xúc cảm... hoặc là hình thái tư tưởng; có thể là một, hoặc một số hình thái ý thức, hay là toàn bộ các hình thái trong hệ tư tưởng. Là người trong cuộc, lâu nay chúng tôi quan niệm tên gọi chung đó là tên gọi tắt của một số nội dung xác định trong hình thái tư duy lí luận Việt Nam, của một hệ thống các quan niệm giữ vai trò thế giới quan và phương pháp luận của dân tộc.

Với tính chất là tư duy lí luận, lịch sử tư tưởng Việt Nam chỉ nghiên cứu phần quan điểm, lí luận, không nghiên cứu phần tình cảm, xúc cảm, vì tình cảm, xúc cảm tuy đều thuộc ý thức của con người, nhưng còn ở dạng tâm lí xã hội, dạng tâm trạng của con người trước ngoại cảnh, chưa cho thấy sự lí giải về thế giới, chưa nêu lên được những lí lẽ về cuộc sống. Chỉ có quan điểm, lí luận mới cho thấy sự rõ ràng của nhận thức, mới cho thấy cơ sở của nhận thức.

Với tính chất là thế giới quan và phương pháp luận, lịch sử tư tưởng Việt Nam chỉ nghiên cứu những hình thái ý thức nào

có tính chất quan trọng trong thế giới quan, giữ vai trò chi phối toàn bộ thế giới quan, và như vậy, nó không nghiên cứu tất cả các hình thái ý thức của hệ tư tưởng, vì tuy đều thuộc diện tư duy lí luận, nhưng có hình thái ý thức chỉ có ý nghĩa trong một phương diện hẹp. Nếu chú ý đến tất cả các hình thái ý thức của hệ tư tưởng thì sẽ làm cho diện nghiên cứu trở nên quá rộng và người nghiên cứu dễ sa vào lĩnh vực của thông sử, của lịch sử tư tưởng văn hoá và tinh thần – những lĩnh vực nằm ngoài nhiệm vụ của người nghiên cứu triết học.

Triết học là hạt nhân của thế giới quan, là hình thái tư duy cao nhất của hệ tư tưởng, là "mảnh đất của lí tính" (Mác), lẽ đương nhiên lịch sử tư tưởng Việt Nam trước hết phải khai thác các tư tưởng triết học, phải coi trọng các tư tưởng triết học. Tư tưởng triết học Việt Nam trong lịch sử tuy chưa phát triển thành các hệ thống triết học, nhưng vẫn hình thành các quan điểm, quan niệm, phạm trù; các quan điểm, quan niệm, phạm trù đó đã giữ một vai trò quan trọng trong tư duy và hành động của con người. Vì vậy, những tư tưởng nói lên lập trường triết học, như những tư tưởng về mối quan hệ giữa trời và người, giữa hình và thần, giữa tài và mệnh, giữa thời và thế, giữa tĩnh tại và biến dịch... cần phải có vị trí xứng đáng trong cuốn sách.

Tư tưởng triết học là quan trọng, nhưng do điều kiện kinh tế – xã hội của Việt Nam trong lịch sử, do khoa học thực nghiệm chưa có, do công thương nghiệp bị ức chế nên chưa có được một động lực mạnh mẽ cho phát triển triết học. Ăngghen nói: "Cái thúc đẩy các nhà triết học tiến lên, hoàn toàn không phải sức mạnh của tư duy thuần tuý, như họ tưởng tượng. Trái lại, cái thực ra đã thúc đẩy họ tiến lên chủ yếu là sự phát triển mạnh mẽ, ngày càng nhanh chóng và ngày càng mãnh liệt của khoa học tự nhiên và của công nghiệp". Không có khoa học tự nhiên và công nghiệp, triết học Việt Nam một mặt chưa phát triển thành một hệ thống đầy đủ, mặt khác có quan hệ mật thiết với các quan điểm về xã hội và lấy quan điểm

xã hội làm tiền đề phát triển. Để có thể tạo nên một diện mạo tư tưởng hoàn chỉnh, lịch sử tư tưởng Việt Nam không thể không chú ý đến các tư tưởng xã hội và nhân sinh.

Tư tưởng chính trị – xã hội có một vị trí đặc biệt trong hệ tư tưởng Việt Nam. Điều này là do lịch sử quy định. Trong trường kì lịch sử của dân tộc, có những vấn đề liên tục được đặt ra, đòi hỏi sự quan tâm thường xuyên của người Việt Nam, như vấn đề quan hệ giữa nước ta và phương Bắc, vấn đề quan hệ giữa vua và dân, giữa các tập đoàn phong kiến với nhau... Có những mục tiêu phải chiến đấu quyết liệt thì mới khẳng định được, như độc lập dân tộc và chủ quyền quốc gia, như quyền bình đẳng dân tộc, quyền sống của người dân...; có những tình huống cần phải có quyết tâm cao và trí thông minh tài giỏi thì mới giải quyết được, như lấy yếu chống mạnh, lấy ít địch nhiều, lấy nhân nghĩa chống bạo tàn... Tất cả các vấn đề đó được lặp đi lặp lại nhiều lần trong lịch sử, được nhiều thế hệ nối nhau suy nghĩ và đó là điều kiện để tư duy người Việt Nam phát triển mạnh mẽ về phía chính trị – xã hội. Ngoài ra, Nho giáo là thế giới quan của người trí thức trước đây, những người có khả năng sáng tạo về mặt tinh thần, thực chất là học thuyết về chính trị phong kiến. Sự đòi hỏi của hiện thực đất nước, sự định hướng của học thuyết thống trị làm cho tư tưởng chính trị – xã hội có cơ sở để trở nên phong phú hơn cả. Tư tưởng chính trị – xã hội vì vậy cần được xem là một đối tượng quan trọng của lịch sử tư tưởng.

Bên cạnh tư tưởng chính trị – xã hội, tư tưởng đạo đức – nhân sinh quan của Việt Nam cũng phát triển. Cộng đồng người Việt Nam do lịch sử tạo nên, sớm có chung một vận mệnh, và do đó sớm có một ý thức về cộng đồng. Đời sống của cộng đồng và ý thức về cộng đồng đó khiến họ từ lâu đã hình thành nên một hệ thống những quan điểm, chuẩn mực, nguyên tắc đạo đức làm cơ sở để điều tiết các mối quan hệ trong cộng đồng. Mặt khác, "đạo đức quyết định luận" của giai cấp phong kiến cũng làm cho họ chú ý nhiều đến vấn đề

đạo đức – nhân sinh. Tư tưởng đạo đức – nhân sinh vì vậy chiếm một vị trí quan trọng trong tư tưởng của người Việt Nam, cần có vị trí xứng đáng trong lịch sử tư tưởng dân tộc.

Hệ tư tưởng Việt Nam còn bao gồm nhiều hình thái ý thức khác và mỗi hình thái ý thức đó đều có ý nghĩa trong đời sống tinh thần của con người. Nhưng ba hình thái trên giữ vai trò quan trọng hơn cả. Lịch sử tư tưởng Việt Nam nghiên cứu chúng, có nghĩa là đã nghiên cứu cốt lõi của hệ tư tưởng dân tộc, nghiên cứu phần quan trọng nhất của tư duy lí luận Việt Nam.

Tư tưởng triết học, tư tưởng chính trị – xã hội, tư tưởng đạo đức – nhân sinh trong điều kiện của lịch sử nước ta có sự gắn bó hữu cơ với nhau. Ở đó, vũ trụ quan, bản thể luận của triết học dùng để giải thích nguồn gốc của chính trị, đạo đức; và ngược lại, tư tưởng chính trị, đạo đức được xem là cơ sở để hình thành triết học. Ở đó, tư tưởng luân lí, chính trị và triết học hoà làm một, làm cho triết học có hai loại hình luân lí – chính trị, làm cho nhà tư tưởng thuộc loại "người hiền", và tác phẩm của họ có đủ cả ba thành phần triết học, chính trị, đạo đức. Có nghiên cứu cả ba lĩnh vực đó thì lịch sử tư tưởng Việt Nam mới có điều kiện giải thích sâu sắc từng lĩnh vực cũng như tổng thể của cả hệ tư tưởng.

Loại hình tư tưởng đó của Việt Nam không phải là hiện tượng cá biệt trong lịch sử tư tưởng thế giới. Ở một số nước phương Đông cũng có tình hình như vậy. Thực tế lịch sử đó khiến cho người ta khi khái quát lên lịch sử tư tưởng của nước họ, đều phải chú ý đến cả tư tưởng chính trị – xã hội, tư tưởng đạo đức – nhân sinh bên cạnh tư tưởng triết học.

Bộ *Lịch sử triết học thế giới* của Liên Xô xuất bản vào những năm 1960 thực tế đã mở rộng đối tượng của lịch sử triết học sang cả lĩnh vực chính trị, đạo đức trong phần trình bày về tư tưởng các nước phương Đông. Việc làm đó của họ có thể là kinh nghiệm tốt cho chúng ta.

2. Có tầm quan trọng thứ hai sau vấn đề đối tượng là vấn đề phương pháp luận của lịch sử tư tưởng, tức là vấn đề về hệ thống các phương pháp, các cách thức dùng để nghiên cứu và trình bày tư tưởng. Không có phương pháp thích hợp thì không thể triển khai nhiệm vụ đã xác định và trình bày vấn đề đã có ý niệm chung. Tìm phương pháp thích hợp là công việc cần thiết, phải làm trước khi có sự cấu tạo và xây dựng về mặt nội dung.

Trên cơ sở phương pháp luận chung là chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử, mỗi ngành khoa học đều có hệ thống phương pháp riêng của mình. Những năm gần đây xuất hiện hiện tượng nhiều ngành khoa học cùng tham gia nghiên cứu một nhân vật, một giai đoạn lịch sử, như nghiên cứu về Chủ tịch Hồ Chí Minh, về thời kì quá độ, về xây dựng cấp huyện... nhưng ngành nào muốn có cống hiến tốt vào việc nhận thức chung cũng phải đứng trên góc độ của mình, và do đó phải tuân thủ những phương pháp đã được quy định của ngành mình.

Trong sự phát triển của khoa học và của hoạt động thực tiễn, có những vấn đề mới nảy sinh nằm ở ranh giới giữa hai hoặc nhiều ngành khoa học khác nhau đòi hỏi được giải quyết, và như vậy đã xuất hiện những bộ môn khoa học mới. Nhưng một khi bộ môn mới xuất hiện thì cũng sẽ có phương pháp riêng của nó, và phương pháp này không giống với bất cứ phương pháp nào của các bộ môn gần gũi với nó đã có trước đó. Không thể có cái gọi là phương pháp liên ngành để nghiên cứu trong một bộ môn khoa học.

Lịch sử tư tưởng Việt Nam có nội dung rộng hơn lịch sử triết học, nhưng không thể xem phương pháp của nó là tổng số các phương pháp của lịch sử triết học và của một số ngành khoa học có liên quan, không thể vận dụng nhiều phương pháp khác nhau vào trình bày cùng một nội dung.

Như đã trình bày ở trên, ngoài tư tưởng triết học, lịch sử tư tưởng Việt Nam còn đề cập đến tư tưởng chính trị – xã hội,

tư tưởng đạo đức – nhân sinh, nhưng những tư tưởng sau có sự gắn bó hữu cơ với tư tưởng triết học. Vì vậy, phương pháp để khái quát nên lịch sử tư tưởng Việt Nam chỉ có thể là phương pháp của lịch sử triết học. Ở đây, chúng tôi tán thành ý kiến của đồng chí Trần Đình Hượu đã phát biểu trong cuộc hội nghị lần trước, là phải đứng trên bình diện triết học để giới thiệu và khái quát lịch sử tư tưởng Việt Nam.

Cũng là phương pháp lịch sử triết học, nhưng đã có nhiều nội dung khác nhau. Lịch sử tư tưởng Việt Nam chỉ có thể tuân theo phương pháp lịch sử triết học của chủ nghĩa Mác – Lênin. Phải tuân theo phương pháp này vì chính các nhà kinh điển của triết học Mác – Lênin là người làm cho lịch sử triết học trở thành một bộ môn khoa học, vì phương pháp lịch sử triết học Mác – Lênin là phương pháp quan trọng của khoa học lịch sử triết học. Có vận dụng nó thì mới có cơ sở để giải quyết các vấn đề của lịch sử tư tưởng Việt Nam một cách khoa học, như giải quyết các vấn đề quan hệ giữa ý thức và tồn tại, giữa tinh thần và tự nhiên, giữa cá nhân con người và xã hội, giữa ngoại lai và bản địa...

Nhưng lịch sử tư tưởng Việt Nam là một loại hình lịch sử khác với lịch sử triết học phương Tây, nên cách thức nghiên cứu và trình bày cũng không thể giống nhau. Đối với châu Âu, để tìm hiểu một nhà triết học, một trường phái, một học thuyết triết học, người ta thường nghiên cứu theo các vấn đề bản thể luận, nhận thức luận, tri thức luận... nhưng đối với một nhà tư tưởng, một trường phái tư tưởng Việt Nam thì cách thức đó lại không thích hợp. Nếu nghiên cứu Lý Thường Kiệt, Trần Hưng Đạo, Nguyễn Trãi... cũng theo cách thức trên thì rõ ràng là sự gán ghép, và kết quả chỉ làm khô khan và nghèo nàn đối tượng được nghiên cứu. Ở Việt Nam, khái quát theo góc độ xã hội và nhân sinh thì có điều kiện hơn, có khả năng trình bày vấn đề một cách phong phú hơn và do đó sẽ phản ánh được bản chất của đối tượng một cách rõ nét hơn.

Là một bộ môn khoa học, lịch sử tư tưởng Việt Nam không phải là miêu tả các vấn đề tư tưởng, các hiện tượng tư tưởng, không phải là liệt kê các tư liệu chứa đựng nội dung tư tưởng một cách lộn xộn, rời rạc, mà phải là thông qua các tư liệu tư tưởng để nói lên được quy luật hình thành và phát triển của thế giới quan Việt Nam, nói lên được hình thái phát triển của tư tưởng Việt Nam. Vì vậy, quá trình nhận thức mà triết học Mác – Lênin đã vạch ra là từ trực quan sinh động đến tư duy trừu tượng, rồi từ tư duy trừu tượng đến nhận thức cụ thể (cái cụ thể trong tư duy) cần được tuân thủ và quán triệt trong quá trình nghiên cứu.

Có những tấm lòng thành thực, có những tâm lí tự tôn dân tộc, cho rằng lịch sử tư tưởng dân tộc gồm những đức tính tốt đẹp, gồm những vấn đề cao cả. Nhưng trong thực tế lịch sử, cái tốt, cái thật, cái đẹp chỉ hình thành và phát triển trong sự đấu tranh với cái ác, cái giả, cái xấu. Xã hội có giai cấp đối kháng và sự không đồng đều của nhận thức con người trước những vấn đề phức tạp của xã hội là điều kiện để có những hiện tượng trên. Lịch sử tư tưởng Việt Nam là một quá trình thống nhất, nhưng đó là sự thống nhất có tính quy luật trong toàn bộ các phương diện rộng lớn và trong toàn bộ sự mâu thuẫn của nó. Vì vậy, không thể trình bày lịch sử tư tưởng Việt Nam chỉ là lịch sử của các yếu tố tốt đẹp, những yếu tố cần thiết cho sự giáo dục ngày nay, mà phải trình bày nó như một quá trình đấu tranh phức tạp giữa nhiều luồng tư tưởng khác nhau, nhiều quan niệm tư tưởng khác nhau. Tất nhiên phải làm nổi bật các yếu tố tích cực trong lịch sử như vô thần, duy vật, biện chứng, nhân đạo...

Lịch sử tư tưởng Việt Nam là một loại hình tư duy lí luận, tư duy trừu tượng, và do đó việc trình bày nó phải thông qua các khái niệm, các phạm trù. Hegel đã từng nói, phạm trù tư tưởng là cơ sở để phân biệt các lĩnh vực văn hoá, phân biệt các lĩnh vực triết học. Triết học Việt Nam trong quá khứ tuy

không thể tạo được một hệ thống phạm trù đầy đủ, nhưng yêu cầu của đối tượng nghiên cứu cần phải tìm ra những phạm trù đã được vận dụng. Phạm trù tư tưởng Việt Nam mà ta đã biết, nhiều chỗ có cùng chung tên gọi với các phạm trù trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc. Nhưng điều đó không có nghĩa là nội dung các phạm trù của Việt Nam giống với các phạm trù của Trung Quốc. Tồn tại của xã hội Việt Nam và những truyền thống của Việt Nam đã quy định tính chất khác cho nó. Vì vậy, mỗi khi đề cập đến một phạm trù nào đó, không nhất thiết cứ phải tìm về nguồn gốc, cứ phải so sánh với Trung Quốc.

Nội dung và phạm vi của cuốn lịch sử tư tưởng rộng hơn lịch sử triết học. Ngoài những khái niệm có tính chất triết học: trời – người, tài – mệnh, hoạ – phúc, hữu – vô, lí – khí... còn phải chú ý tới những khái niệm chính trị và đạo đức thường thấy, như lí thế, nhân nghĩa, trung hiếu, cần kiệm... Các phạm trù đó tạo nên đặc trưng của thế giới quan Việt Nam trong thời kì phong kiến. Đến giai đoạn cận, hiện đại, ta lần lượt tiếp thu hàng loạt tư tưởng triết học phương Tây, và do đó kho tàng thế giới quan Việt Nam có thêm những phạm trù và khái niệm mới mà công việc viết sử cần phải tính tới, cần phải xem là công cụ để thể hiện được tư tưởng của dân tộc.

Để được cụ thể hơn, sinh động hơn trong việc trình bày và để bù vào các khoảng trống trong lịch sử, lịch sử tư tưởng Việt Nam có quyền được vận dụng với một mức độ thích hợp các công cụ khác ngoài phạm trù và khái niệm của mình. Trong giai đoạn Văn Lang (nếu được tính tới là một giai đoạn của lịch sử tư tưởng), chúng ta có thể sử dụng các tài liệu của khảo cổ học, các truyện thần thoại, truyện cổ tích; trong giai đoạn có văn tự ghi chép, chúng ta có thể sử dụng một phần nào tư duy hình tượng, tư duy trong văn học dân gian. Tất nhiên, việc sử dụng đó phải xoay quanh các phạm trù trung tâm, các vấn đề trung tâm của tư tưởng.

3. Nói đến lịch sử là nói đến thời gian, nói đến các giai đoạn của quá trình phát triển. Lịch sử tư tưởng Việt Nam bắt đầu từ đâu, phải trải qua các thời kì nào và dừng lại ở đâu, đó là vấn đề phải giải quyết song song với hai vấn đề trên.

Tư tưởng là cái phản ánh tồn tại, phụ thuộc vào tồn tại. Tư tưởng có thể đi trước hoặc đi sau tồn tại ít nhiều, nhưng điều này chỉ thấy rõ khi ta xét từng giai đoạn ngắn, còn trong những thời kì dài vẫn thấy có sự ăn khớp giữa lịch sử tư tưởng với lịch sử xã hội, giữa hình thái tư tưởng với hình thái kinh tế – xã hội, trong đó hình thái kinh tế – xã hội là cơ sở, là cái quyết định. Vì vậy, sự phân kì của lịch sử xã hội là cơ sở của sự phân kì lịch sử tư tưởng. Nếu lịch sử xã hội của dân tộc ta chia ra làm năm thời kì: thời kì Hùng Vương; thời kì Bắc thuộc; thời kì độc lập, tự chủ dưới chế độ phong kiến; thời kì Pháp thuộc và thời kì hiện đại kể từ Cách mạng tháng Tám năm 1945 đến nay thì lịch sử tư tưởng cũng có thể chia làm năm thời kì như vậy.

Lịch sử bắt đầu từ đâu, tư tưởng nảy sinh từ đó. Lúc đầu thì sự biểu hiện của tư tưởng còn ở dạng tâm lí, dạng ý thức thông thường. Nhưng khi xã hội biết tổ chức nên nhà nước của mình thì con người đã thấy cần thiết phải hiểu tính chất của tự nhiên và xã hội, đã thấy có nhu cầu phải khái quát về thế giới xung quanh, mặc dù sự khái quát đó còn có chỗ lệch lạc, còn mang nhiều tính chất của trí tưởng tượng. Thời kì Hùng Vương của ta là một giai đoạn như vậy.

Có dân tộc từ thời kì cổ đại đã có tư tưởng triết học. Dân tộc ta không như vậy. Nhưng tài liệu khảo cổ học, tài liệu thần thoại, truyện cổ tích đã chứng tỏ rằng từ thời Hùng Vương xa xưa, dân tộc ta đã hình thành những nét cơ bản của thế giới quan. Lịch sử tư tưởng dân tộc với tính chất là lịch sử của hệ thống thế giới quan thì đã có từ thời Hùng Vương. Lịch sử tư tưởng do đó phải bắt đầu từ thời Hùng Vương.

Đến thời kì Bắc thuộc, dân tộc ta mất nước. Đất nước ở trong tay bọn Hán tộc. Mất nước là mất độc lập, tự do, mất quyền sáng tạo về mặt văn hoá tư tưởng. Nhưng tinh thần và ý thức dân tộc được bồi đắp nên từ giai đoạn trước vẫn âm ỉ lưu truyền trong các làng xã và mỗi khi có cuộc khởi nghĩa chống sự thống trị bên ngoài thì lại bùng lên và tiếp tục mạnh mẽ. Ngoài ra, đây cũng là thời kì du nhập của ba học thuyết Nho, Phật, Lão, thời kì xảy ra quá trình đấu tranh, dung hợp, cải tạo để biến cái ngoại lai thành cái bản địa.

Tiếp đến là thời kì độc lập, tự chủ kéo dài cả nghìn năm trong khuôn khổ của chế độ phong kiến. Thời kì này, đất nước vừa xây dựng và phát triển chế độ phong kiến, vừa đấu tranh để bảo vệ quyền tự chủ dân tộc và quyền bình đẳng dân tộc trước thế lực Trung Hoa phong kiến. Thế giới quan trong thời kì này đã phát triển một cách đầy đủ và tạo nên bản sắc tư duy của dân tộc.

Sau đó là thời kì Pháp đặt được ách thống trị cho đến Cách mạng tháng Tám năm 1945. Đó là thời kì nước ta trở thành thuộc địa nửa phong kiến. Về mặt văn hoá tư tưởng, đó là thời kì tiếp xúc với văn hoá tư bản chủ nghĩa, thời kì du nhập của các luồng tư tưởng tư sản phương Tây. Lúc này đã có những tác phẩm giới thiệu về triết học tư sản châu Âu. Và do đó tư tưởng Việt Nam đã có những yếu tố mới so với trước.

Cuối cùng là thời kì từ sau Cách mạng tháng Tám năm 1945 đến nay. Đây là thời kì về mặt xã hội thì tiến hành cách mạng dân tộc dân chủ tiến lên cách mạng xã hội chủ nghĩa và xây dựng chủ nghĩa xã hội, thời kì đấu tranh thực hiện thống nhất nước nhà. Về mặt tư tưởng, đây là thời kì truyền bá mạnh mẽ triết học Mác – Lênin và xây dựng khoa học triết học Mác – Lênin ở nước ta. Thời kì này, với sự truyền bá của triết học Mác – Lênin, đã tạo nên bước ngoặt trong lịch sử tư tưởng Việt Nam. Lịch sử nước ta kể từ đây mới thực sự có triết học.

Trong năm thời kì trên thì thời kì thứ ba và thời kì thứ năm là quan trọng hơn cả, vì một đàng thì thể hiện rõ bản sắc tư duy của dân tộc trong lịch sử, một đàng thì thể hiện tính chất hiện đại, tính chất tiên tiến của tư tưởng Việt Nam. Làm sáng tỏ hai thời kì đó sẽ có ý nghĩa lớn đối với việc xây dựng con người mới và nền văn hoá mới Việt Nam.

Xét mỗi thời kì, trên nhiều lĩnh vực tư duy đều có những nét riêng, do tồn tại xã hội lúc đó quy định, nhưng cả quá trình lịch sử vẫn có những nét chung xuyên suốt. Nhiệm vụ của khoa Lịch sử tư tưởng là phải tìm tòi phát hiện.

ĐỐI TƯỢNG VÀ PHẠM VI CỦA LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

*Nguyễn Đức Sự**

Ở Viện Triết học, vấn đề đối tượng và phạm vi của lịch sử tư tưởng Việt Nam là một vấn đề đã được đặt ra từ giữa những năm 1960. Đến nay đã gần 20 năm, trải qua nhiều hội nghị khoa học, nhiều công việc nghiên cứu cụ thể về các tác giả và các trào lưu trong lịch sử tư tưởng Việt Nam. Do đó, sự nhận thức của các nhà nghiên cứu về vấn đề này cũng có những tiến bộ mới.

Tuy nhiên, ngày nay, bắt tay vào viết bộ lịch sử tư tưởng Việt Nam thì vấn đề đối tượng và phạm vi của lịch sử tư tưởng Việt Nam vẫn cần được làm sáng tỏ trên nhiều khía cạnh. Bởi vì có giải quyết được vấn đề đối tượng và phạm vi của lịch sử tư tưởng Việt Nam một cách khoa học và triệt để hơn nữa, thì chúng ta mới dễ dàng trả lời câu hỏi "Viết cái gì?"; mới có căn cứ vững chắc để đặt tên cho cuốn sách định viết thật sát đúng với nội dung của nó; mới sử dụng được những phương pháp hữu hiệu để xử lí một loạt những hiện tượng phức tạp đa dạng trong lịch sử tư tưởng Việt Nam, ví dụ việc nghiên cứu và trình bày tư tưởng của người xưa qua văn học dân gian, qua tín ngưỡng nguyên thuỷ... Bởi vì phương pháp nghiên cứu bao giờ cũng có liên hệ chặt chẽ với sự nhận thức về đối tượng.

---

* Viện Châu Á – Thái Bình Dương thuộc Uỷ ban Khoa học xã hội Việt Nam – nay là Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam (BBT).

Vậy thì đối tượng của lịch sử tư tưởng Việt Nam là gì?

Để giải đáp vấn đề này, chúng ta không thể không lưu ý đến tính chất phức tạp và khó khăn của vấn đề. Điều khó khăn thứ nhất là lịch sử tư tưởng chưa phải là một ngành khoa học phát triển đến mức chín muồi, có cả một kho tàng lí thuyết chuyên ngành và một hệ thống phương pháp luận phong phú như lịch sử triết học. Một số công trình nghiên cứu lịch sử tư tưởng của một dân tộc đã xuất bản ở các nước trên thế giới, tuy được viết theo nhiều cách khác nhau, nhưng chưa cung cấp cho chúng ta một cách đầy đủ những kinh nghiệm cần thiết để giúp chúng ta viết thành công bộ lịch sử tư tưởng Việt Nam. Điều khó khăn thứ hai là khái niệm tư tưởng dùng ở đây là một khái niệm quá rộng. Nó bao gồm cả giai đoạn nhận thức cảm tính lẫn giai đoạn nhận thức lí tính và tồn tại dưới nhiều hình thức khác nhau. Nó có thể biểu hiện qua sản phẩm lao động của con người, qua các công trình kiến trúc và qua tác phẩm nghệ thuật, cũng có thể biểu hiện qua hoạt động thực tiễn, nhất là thực tiễn chính trị. Nhưng tư tưởng của con người biểu hiện một cách tập trung và có hệ thống dưới hình thức khái niệm phạm trù, hay nói khác đi là dưới hình thức lí luận. Như vậy, tư tưởng của con người có nhiều hình thái và ở mỗi hình thái nó có những quy luật riêng. Do đó mà mỗi hình thái của tư tưởng có một bộ môn/ phương pháp khoa học riêng rẽ nghiên cứu. Ví dụ, quan điểm triết học của con người qua các thời kì lịch sử có bộ môn Lịch sử triết học nghiên cứu. Bởi thế, lịch sử tư tưởng phải sử dụng được phương pháp nghiên cứu của nhiều ngành. Do đó, phương pháp luận của bộ môn Lịch sử tư tưởng mang tính chất của một phương pháp luận liên ngành.

Nhưng dù có những khó khăn phức tạp đến thế nào đi nữa thì trong lúc này, chúng ta vẫn chủ trương nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam và viết một cuốn lịch sử tư tưởng Việt Nam, vì chỉ có một cuốn sách như vậy mới thể hiện được sức mạnh và sự phong phú về mặt ý thức tư tưởng của dân tộc

Việt Nam trên trường kì lịch sử; mới phù hợp với di sản tư tưởng đa dạng của ông cha ta, trong đó những quan điểm về chính trị – xã hội, về đạo làm người giữ vai trò trung tâm. Mà những quan điểm chính trị – xã hội và đạo làm người thấm nhuần chủ nghĩa yêu nước ấy lại phản ánh một cách sâu sắc những cố gắng và thành công của dân tộc ta trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước.

Vậy lịch sử tư tưởng Việt Nam, theo chúng tôi nghĩ, trước hết là lịch sử của những hiện tượng tư tưởng, của những trào lưu tư tưởng, của quá trình tư tưởng phát triển và diễn biến trong lịch sử Việt Nam, thể hiện sự nhận thức ngày càng sâu sắc của cả một dân tộc đối với hiện thực khách quan, nhất là đối với những quy luật phát triển của đời sống xã hội, trong đó quy luật của công cuộc dựng nước và giữ nước đứng ở vị trí hàng đầu. Đương nhiên, lịch sử tư tưởng Việt Nam không những bao gồm sự phát triển trong lịch sử của tư tưởng triết học, tư tưởng chính trị và tư tưởng đạo đức mà còn bao gồm cả lịch sử phát triển của tư tưởng kinh tế, tư tưởng mĩ học, tư tưởng pháp luật, tư tưởng giáo dục, tư tưởng quân sự, tư tưởng tôn giáo... Trong các lĩnh vực đó, chúng ta không thể không quan tâm trước hết đến vấn đề đạo lí làm người, vấn đề quy luật của chiến tranh giữ nước và vai trò của nhân dân trong chiến tranh giữ nước, vấn đề tổ chức và quản lí xã hội, vấn đề lí tưởng xã hội và con đường thực hiện lí tưởng đó...

Trong một loạt vấn đề như vậy, những nội dung tư tưởng nào xuất hiện dưới hình thức khái niệm phạm trù – tức hình thức lí luận – thì cần được coi trọng và đặt ở vị trí hàng đầu. Bởi vì chỉ có những nội dung tư tưởng tồn tại dưới hình thức lí luận mới chứng tỏ nhận thức của con người đã chuyển từ giai đoạn cảm tính sang giai đoạn lí tính, đã đi sâu vào khám phá bản chất và quy luật của hiện thực khách quan. Tuy nhiên, sinh hoạt tư tưởng của dân tộc ta đã từng trải qua những thời kì lịch sử xa xưa, khi đó chưa có văn tự, hoặc vấn đề văn tự có nhiều trở ngại, và những văn kiện có sớm thường không phải

tồn tại dưới hình thức lí luận đơn thuần, trong đó tư duy lí luận thường xen kẽ với tư duy hình tượng. Ở vào những thời kì lịch sử ấy, ý thức chính trị và đạo đức của đông đảo quần chúng nhân dân được thể hiện trong các tài liệu khảo cổ học và văn học dân gian, đóng vai trò rất quan trọng trong đời sống xã hội. Chính vì thế mà lịch sử tư tưởng Việt Nam không chỉ nghiên cứu những nội dung tư tưởng tồn tại dưới hình thức khái niệm phạm trù, không chỉ nghiên cứu những tư tưởng khái quát, những lí thuyết thành văn mà còn cần phải nghiên cứu – ở mức độ nhất định – ý thức và sự giác ngộ của quần chúng cùng với những quan điểm của quần chúng, tuy không được đưa vào một hệ thống khái niệm logic chặt chẽ nhưng lại có vị trí quan trọng trong đời sống tinh thần của xã hội. Đối với những tư tưởng của người xưa thể hiện trong văn học dân gian và trong các tài liệu khảo cổ học, chúng ta cần chú ý trước hết đến những quan niệm có tính khái quát, đến mặt thế giới quan của quần chúng và những tư tưởng có liên hệ với lợi ích của đông đảo quần chúng. Nhưng chúng ta không nên quên rằng, tính xác định về mặt thời gian của văn học dân gian và của các tài liệu khảo cổ học có những hạn chế, hơn nữa ý thức của con người biểu hiện ở đây chưa vươn tới trình độ cao của tư duy lí tính, trình độ khái quát của những khái niệm, phạm trù. Chính vì thế mà khi nghiên cứu và trình bày tư tưởng của người xưa được thể hiện trong văn học dân gian và các tài liệu khảo cổ học, chúng ta cần phải thận trọng, tránh suy diễn và gán ghép cho người xưa những tư tưởng của chúng ta ngày nay. Nhưng dù sao, việc nghiên cứu và trình bày tư tưởng của người xưa biểu hiện trong văn học dân gian và trong các tài liệu khảo cổ học vẫn là một công việc hết sức mới mẻ và bỡ ngỡ đối với chúng ta. Về mặt này, chúng ta cần phải học tập kinh nghiệm của các nước trên thế giới, nhất là của Liên Xô và các nước xã hội chủ nghĩa anh em.

Lịch sử tư tưởng Việt Nam tuy bao gồm nhiều lĩnh vực, nhiều thành phần như vậy, nhưng vẫn là một khoa học độc lập.

Do đó, nó không phải là tổng số đơn giản giữa sự phát triển của tư tưởng dân gian và tư tưởng bác học trong lịch sử; cũng không phải là tổng số đơn giản của lịch sử tư tưởng các ngành riêng biệt như tư tưởng triết học, tư tưởng chính trị, tư tưởng kinh tế, tư tưởng giáo dục, tư tưởng quân sự, tư tưởng tôn giáo... mà nó thực sự là khoa học tổng hợp. Sự tổng hợp nhiều mặt, nhiều lĩnh vực của nó đem lại một tính quy định mới về chất, bởi vì đòi hỏi phải vạch rõ được mối liên hệ bên trong và tính hệ thống của các tư tưởng, của mỗi học phái và của mỗi nhà tư tưởng. Nó cần phải trình bày nội dung tư tưởng của mỗi thời đại trong tính chỉnh thể, trong cấu trúc toàn vẹn với những khuynh hướng tư tưởng cơ bản giữ vai trò chi phối trong đó. Tư tưởng của dân tộc Việt Nam ở mỗi thời đại có thể biểu hiện qua nhiều hình thái của ý thức xã hội, có thể tồn tại dưới hình thức này hoặc hình thức khác. Nhưng mỗi một hình thái riêng lẻ của tư tưởng ở đây vẫn không tách rời về mặt chỉnh thể và cấu trúc toàn vẹn của sinh hoạt tư tưởng ở thời đại ấy, càng không thể không chịu ảnh hưởng của những khuynh hướng tư tưởng cơ bản đương thời. Nắm được sự phát triển của tư tưởng Việt Nam ở mỗi thời kì lịch sử trong tính chỉnh thể và thống nhất của nó, chúng ta sẽ có khả năng xây dựng một cấu trúc hợp lí về mặt nội dung của cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*. Ở đây, các vấn đề, các trào lưu tư tưởng và những tư tưởng đều có vị trí riêng của nó trong hệ thống và đều tác động lẫn nhau một cách hữu cơ.

Nói đến đối tượng và phạm vi của lịch sử tư tưởng Việt Nam không thể không đề cập đến đặc điểm và tính đặc thù của đối tượng. Vì đối tượng nghiên cứu của chúng ta không phải là đối tượng của lịch sử tư tưởng nói chung mà là của lịch sử tư tưởng Việt Nam, cho nên việc chúng ta nêu rõ những đặc điểm của lịch sử tư tưởng Việt Nam là rất cần thiết. Điều đó có ý nghĩa phương pháp luận đối với việc nghiên cứu

và trình bày lịch sử tư tưởng Việt Nam phù hợp với sự thực: Một dân tộc suốt mấy nghìn năm lịch sử thường xuyên phải lo bảo vệ đất nước và nhiều phen tiến hành chiến tranh giữ nước với một kẻ thù xâm lược mạnh hơn ở ngay bên cạnh; một dân tộc phải tiến hành sản xuất trong hoàn cảnh thiên nhiên khắc nghiệt ít khi được mùa liên tục dăm ba vụ liền; một dân tộc cũng đã trì trệ lâu dài dưới chế độ phong kiến và không khỏi chịu ảnh hưởng của những trào lưu tư tưởng và tôn giáo phát tích từ nền văn minh Trung Quốc và Ấn Độ cổ đại như Nho giáo, Phật giáo và Đạo giáo. Một dân tộc như vậy chắc chắn sẽ có những đặc điểm nổi bật của mình trong lĩnh vực tư tưởng. Nhưng chúng ta đề cập đến đặc điểm của lịch sử tư tưởng Việt Nam phải gắn liền với việc giải quyết một cách khoa học mối quan hệ giữa cái chung và cái riêng, giữa cái quốc tế và cái độc đáo, giữa cái dân tộc và cái giai cấp trong lịch sử tư tưởng Việt Nam trên lập trường của chủ nghĩa quốc tế vô sản, để tránh rơi vào chủ nghĩa dân tộc chỉ thấy cái riêng mà không thấy quy luật chung.

Cuối cùng, để góp ý thiết thực vào việc viết một cuốn sách về lịch sử tư tưởng Việt Nam, tôi xin nêu ra một số vấn đề về công tác tổ chức và quản lí:

1. Trước hết, Viện Triết học nên tổ chức ngay một nhóm biên soạn công trình *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* bao gồm những cán bộ có năng lực, nhiệt tình và có điều kiện hoàn thành công trình này. Những thành viên của nhóm biên soạn phải là những người thực tế làm việc, có phong cách nghiên cứu và lề lối làm việc gần gũi, dễ thống nhất với nhau.

2. Viện Triết học cần đưa ra một bản đề cương về cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*. Trước đây, ở Viện Triết học, bản đề cương này đã được phác thảo nhiều lần. Ngày nay, trên cơ sở của những bản đề cương cũ, Viện Triết học cần thảo ra bản đề cương mới hoàn chỉnh hơn, rồi đưa ra thảo luận kĩ càng trong nhóm biên soạn và tranh thủ ý kiến rộng rãi của các cộng tác viên. Căn cứ vào bản đề cương, thấy chỗ nào chưa có cơ sở và

tiền đề để giải quyết, hay đang giải quyết nhưng gặp rất nhiều khó khăn thì Viện Triết học phải tập trung mọi cố gắng để khắc phục bằng được. Ví dụ, đối với trường hợp tư tưởng của người xưa biểu hiện trong văn học dân gian, trong tín ngưỡng nguyên thuỷ và trong các tài liệu khảo cổ học, chúng ta còn thiếu kinh nghiệm và gặp nhiều khó khăn trong việc phân tích lí giải và tái hiện lại tư tưởng của người xưa đúng với sự thực. Để giải quyết vấn đề này, tôi đề nghị cơ quan quản lí đề tài là Viện Triết học một mặt tổ chức dịch các tác phẩm của nước ngoài nghiên cứu về những vấn đề này, mặt khác tiến hành trao đổi quốc tế với các chuyên gia lịch sử tư tưởng thế giới, nhất là các chuyên gia ở Liên Xô và các nước xã hội chủ nghĩa. Đồng thời, Viện Triết học phải chọn mặt gửi vàng, trao hẳn việc nghiên cứu những vấn đề này cho một vài cán bộ nghiên cứu có năng lực, có điều kiện làm việc tốt cùng với sự giúp đỡ nhiệt tình của các cộng tác viên.

3. Để viết thành công bộ *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*, Viện Triết học nên tận dụng mọi khả năng để đáp ứng những yêu cầu tối thiểu về mặt cơ sở vật chất của công trình khoa học cũng như về mặt điều kiện làm việc của những người tham gia nhóm biên soạn. Ví dụ như việc cung cấp tư liệu, việc in ấn, thù lao, hội họp trao đổi ý kiến ở trong nước và trao đổi quốc tế.

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG, LỊCH SỬ TRIẾT HỌC HAY LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC VIỆT NAM?

*Lê Hữu Tầng**

Hội nghị của chúng ta được gọi là *Hội nghị bàn về việc biên soạn cuốn "Lịch sử tư tưởng Việt Nam"*. Nếu xuất phát đúng từ tên gọi đó thì vấn đề chủ yếu cần được bàn ở đây phải là chúng ta sẽ tổ chức biên soạn cuốn sách đó *như thế nào*, chứ không phải là biên soạn *cái gì*. Tuy vậy, điều nổi lên hàng đầu trong quá trình trao đổi suốt từ hôm qua đến nay lại chính là khía cạnh thứ hai chứ không phải là khía cạnh thứ nhất. Điều đó có lí do của nó, vì như chúng ta biết, tư tưởng không phải chỉ bao gồm các tư tưởng triết học, mà còn là các tư tưởng kinh tế, chính trị, tôn giáo, đạo đức, pháp quyền... Vì vậy, khi tên gọi của công trình được đặt là *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* thì đúng ra là chúng ta phải viết về lịch sử phát sinh và phát triển của tất cả các tư tưởng của ông cha ta, trong đó, ngoài các tư tưởng triết học còn phải viết cả lịch sử các tư tưởng kinh tế, chính trị, pháp quyền... nữa.

Song, như Giáo sư Vũ Khiêu – Phó Chủ nhiệm Uỷ ban Khoa học xã hội Việt Nam – đã nói rõ, hiện nay Uỷ ban Khoa học xã hội Việt Nam đã giao cho một số Viện biên soạn các công trình về lịch sử tư tưởng Việt Nam thuộc chuyên ngành của mình như lịch sử tư tưởng kinh tế Việt Nam, lịch sử

---

* Viện Triết học (BBT).

tư tưởng pháp quyền Việt Nam... Nếu vậy, theo chúng tôi, trong công trình đang bàn, hà tất chúng ta phải viết lại nhũ cái gì đang được viết hoặc sẽ được viết ở các công trình kh do các tập thể tác giả khác tiến hành, và chắc là sẽ được v sâu hơn, bởi vì đó là các cuốn lịch sử tư tưởng chuyên ngài được viết bởi những chuyên gia của ngành ấy. Trong tình hì đó, chúng tôi nghĩ, một công trình về lịch sử tư tưởng Việt Nam do Viện Triết học đề xướng và chủ trì chỉ nên tập trung vào *lịch sử tư tưởng triết học Việt Nam* chứ không nên là một cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* nói chung.

Đến đây có một vấn đề cần được làm rõ, nếu không sẽ dễ lẫn với những công trình đã từng được các nhà nghiên cứu văn học, sử học nước ta viết, đó là: Thế nào là một *tư tưởng triết học*, và chúng ta sẽ viết một công trình về *lịch sử tư tưởng triết học Việt Nam* hay một công trình về *lịch sử triết học Việt Nam*? Để giải quyết những vấn đề này, chúng ta cần trở lại vấn đề *đối tượng của lịch sử triết học* với tư cách là một bộ môn khoa học.

Triết học, như chúng ta biết, là một trong những hình thái ý thức xã hội, là hệ thống các quan điểm về những vấn đề chung nhất của tồn tại và của sự nhận thức thế giới, trước hết là vấn đề quan hệ giữa tư duy và tồn tại, giữa tinh thần và vật chất.

Vấn đề ấy, như chúng ta biết, là vấn đề cơ bản của triết học, và nó có hai mặt. Tuỳ theo cách giải quyết mặt thứ nhất của vấn đề cơ bản này mà các nhà triết học chia thành hai phe: những người duy vật và những người duy tâm. Còn tuỳ theo cách giải quyết mặt thứ hai của nó mà các nhà triết học phân thành những người thừa nhận có thể nhận thức được thế giới, và những người phủ nhận khả năng ấy.

Triết học đã xuất hiện cách đây ngót 3000 năm. Ngay từ thời cổ đại, trong triết học đã phân thành hai phe đối lập nhau là chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, và cuộc đấu tranh

giữa hai phe đó đã trở thành quy luật phát triển của tri thức triết học. Cùng với sự đối lập giữa thế giới quan duy vật và thế giới quan duy tâm, trong tiến trình phát triển của triết học còn xuất hiện và ngày càng trở nên sâu sắc thêm sự đối lập giữa hai phương pháp tư duy: biện chứng và siêu hình.

Nếu sự phát triển của tri thức triết học trong lịch sử đã diễn ra như thế thì đối tượng của lịch sử triết học với tư cách là một bộ môn khoa học đương nhiên sẽ phải là lịch sử phát sinh, phát triển và đấu tranh giữa hai khuynh hướng triết học cơ bản: chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, đồng thời gắn liền với chúng là lịch sử phát sinh, phát triển và đấu tranh giữa hai phương pháp tư duy biện chứng và siêu hình.

Vận dụng luận điểm trên đây vào hoàn cảnh cụ thể của ta, nếu muốn biên soạn một công trình về lịch sử triết học Việt Nam, chúng ta sẽ phải nghiên cứu lịch sử phát sinh, phát triển và đấu tranh giữa hai trường phái triết học cơ bản ở Việt Nam: các trường phái duy vật và duy tâm, biện chứng và siêu hình.

Song ở Việt Nam, như nhiều đồng chí đã nhận xét, không có những trước tác thuần tuý triết học, tức là thuần tuý bàn về các quy luật chung nhất của tồn tại và tư duy, như thế, càng không có những học thuyết riêng được xây dựng một cách chặt chẽ và có hệ thống về những vấn đề này. Đúng như nhận xét của Giáo sư Trần Văn Giàu: "Trong lịch sử văn học nước ta cũng có khi người ta chuyên luận về triết học, nhưng ít thôi; dường như đây không phải là một truyền thống lớn của ông cha ta... Ông cha chúng ta ít viết về lí luận, trừ việc giải thích hay bình kinh điển, cũng ít trình bày những vấn đề lí luận một cách có hệ thống và chi tiết. Dường như ngầm hiểu rằng thánh hiền đã nói hết rồi, chỉ cần học và làm theo"[1]. Trong tình hình đó, chắc là chúng ta khó có thể đặt vấn đề biên soạn một cuốn *Lịch sử triết học Việt Nam* theo đúng nghĩa của nó.

---

[1] Trần Văn Giàu, *Sự phát triển của tư tưởng Việt Nam từ thế kỉ XIX đến Cách mạng tháng Tám*, Tập I, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1973, tr.10 – 11.

Tuy nhiên, rải rác ở nơi này nơi kia trong di sản tinh thần của ông cha ta để lại, lại có những tư tưởng triết học nhất định, tức là những tư tưởng, quan điểm gắn liền với việc giải quyết phương diện này hay phương diện kia trong số các vấn đề cơ bản của triết học. Điều đó cũng dễ hiểu, vì mối quan hệ giữa tinh thần và vật chất, giữa linh hồn và thế giới bên ngoài, tức là mối quan hệ bắt gặp thường ngày thì ngay từ thời cổ xưa, khi còn ở thời kì mông muội, con người đã buộc phải nghĩ tới và tìm cách lí giải rồi. Là những con người hành động, ông cha ta cũng không thể nào vượt ra ngoài quỹ đạo chung đó, không thể không suy nghĩ về những hiện tượng đã và đang xảy ra xung quanh, không thể không tìm cách lí giải những vấn đề trực tiếp liên quan đến cuộc sống, đến "thân phận" của mình cũng như của con người nói chung trong "trời đất". Kết quả của những sự suy nghĩ ấy chính là những tư tưởng, những quan điểm mà ông cha ta bày tỏ ở chỗ này, chỗ kia, dưới hình thức này hay hình thức khác. Việc chắt lọc những tư tưởng đó ra, dù chúng được diễn đạt dưới bất cứ hình thức nào, nghiên cứu sự phát sinh và phát triển của chúng trong tiến trình phát triển lịch sử của dân tộc, theo chúng tôi nghĩ, đó sẽ là công việc chủ yếu khi biên soạn công trình này.

Như vậy, công trình mà chúng ta đang bàn, theo ý kiến chúng tôi, sẽ không nên là "Lịch sử tư tưởng Việt Nam" nói chung, cũng không phải là "Lịch sử triết học Việt Nam", mà chính là "Lịch sử tư tưởng triết học Việt Nam". Điều đó đã được khẳng định trong "Nghị quyết số 37-NQ/TW ngày 20/4/1981 của Bộ Chính trị về chính sách khoa học và kĩ thuật". Trong nghị quyết ấy, Bộ Chính trị coi "nghiên cứu *lịch sử tư tưởng triết học của dân tộc* (chúng tôi nhấn mạnh – L.H.T) và sự thắng lợi của tư tưởng triết học Mác – Lênin ở Việt Nam" là một trong những phương hướng quan trọng của nghiên cứu triết học ở nước ta. Chúng tôi nghĩ rằng quyết định đó là hợp lí và cần được coi là cái đích phải đạt tới, là tư tưởng chỉ đạo toàn bộ quá trình biên soạn cuốn sách.

Với mục đích đó, rõ ràng là phạm vi vấn đề sẽ thu hẹp lại rất nhiều, nhưng đồng thời công việc lại cũng sẽ khó khăn hơn rất nhiều, bởi vì đây là công việc chưa từng được ai khai phá. Khó, song có lẽ không thể làm khác, bởi vì nếu viết về lịch sử tư tưởng Việt Nam nói chung thì tuy công việc sẽ dễ dàng hơn, nhưng chúng tôi e rằng trường hợp đó phần tư tưởng triết học sẽ bị chìm đi và công trình của chúng ta sẽ không khác, hay nói đúng hơn, sẽ lặp lại phần lớn những gì mà các nhà nghiên cứu văn học, sử học, luật học, kinh tế học... của ta đã, đang và sẽ viết.

Nếu bước đầu có nhiều khó khăn thì trong khi vẫn coi việc biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng triết học Việt Nam* là cái đích, có thể ta nên viết rộng hơn một chút như kinh nghiệm các đồng chí Liên Xô đã làm: mặc dầu có đội ngũ cán bộ nghiên cứu lịch sử triết học rất đông đảo, song mãi cho đến giữa những năm 1950, tức là quãng 40 năm sau Cách mạng tháng Mười, giới triết học Liên Xô mới chỉ biên soạn được bộ *Lược khảo về lịch sử các tư tưởng triết học và chính trị xã hội của các dân tộc Liên Xô*[1]. Đến cuối những năm 1960, đầu những năm 1970 mới hoàn thành việc biên soạn bộ *Lịch sử triết học ở Liên Xô*[2]. Như vậy, việc biên soạn bộ *Lịch sử triết học ở Liên Xô* được thực hiện trên cơ sở những thành tựu và kinh nghiệm nghiên cứu các tư tưởng triết học và chính trị – xã hội của các dân tộc ở Liên Xô. Tuy vậy, ngay trong bộ sách mới này – một bộ sách được coi là công trình nghiên cứu khái quát nhất, đầy đủ nhất và có hệ thống nhất về lịch sử triết học ở Liên Xô từ thời cổ đại cho đến đầu phần ba cuối cùng của thế kỉ XX – các tác giả vẫn chưa phải đã trình bày các tư tưởng triết học dưới dạng thuần tuý

---

[1] Bộ *Lược khảo về lịch sử các tư tưởng triết học và chính trị xã hội của các dân tộc Liên Xô* gồm hai tập do một tập thể tác giả biên soạn. Tập I được xuất bản năm 1955, tập II được xuất bản năm 1956.

[2] Bộ *Lịch sử triết học ở Liên Xô* gồm năm tập do tập thể tác giả biên soạn dưới sự lãnh đạo của Tiến sĩ triết học V.E. Evgafov, NXB Khoa học xuất bản các tập I, II, III năm 1968; tập IV năm 1971; tập V chưa thấy có ở Thư viện Quốc gia và Thư viện Khoa học xã hội của ta.

của nó, mà vẫn tập trung trình bày các tư tưởng triết học và xã hội học của các dân tộc Liên Xô. Tuyệt đại bộ phận các chương mục của bộ sách đều có tiêu đề đại loại là "Tư tưởng triết học và xã hội học của các dân tộc Liên Xô" trong một thời kì nào đó.

Tại sao thế? Theo ý kiến các tác giả được trình bày trong lời nói đầu của bộ sách thì bộ môn Lịch sử triết học dưới các hình thức tồn tại lịch sử cụ thể của nó, nghiên cứu cuộc đấu tranh giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, giữa các phương pháp tư duy biện chứng và siêu hình.

Nhưng vì các học thuyết duy vật và duy tâm phát triển các nguyên lí của mình trong các khoa học tự nhiên, xã hội học, đạo đức học, mĩ học nên bộ môn Lịch sử triết học ngoài việc nghiên cứu lịch sử các vấn đề của bản thể luận, nhận thức luận và logic học, phải nghiên cứu lịch sử phát triển các tư tưởng triết học trong khoa học tự nhiên, lịch sử các quan điểm xã hội học, đạo đức học, mĩ học.

Mặt khác, kinh nghiệm lịch sử cho thấy rằng thường thường trong các xã hội đối kháng, các nhà tư tưởng của các giai cấp và các nhóm tiến bộ không có khả năng trình bày một cách công khai các tư tưởng triết học của mình, mà thể hiện dưới dạng các bản chép tay, thư từ, trong các công trình về khoa học tự nhiên, còn các tư tưởng xã hội học, mĩ học và đạo đức học của họ thể hiện dưới dạng các bài báo hay trong các tác phẩm nghệ thuật. Do đó, cần đưa tất cả các tư tưởng này vào đối tượng nghiên cứu, phân tích của bộ môn Lịch sử triết học[1]. Kinh nghiệm trên đây của các đồng chí Liên Xô có thể sẽ có ích cho chúng ta trong quá trình suy nghĩ tiếp để quyết định phạm vi những vấn đề sẽ được nghiên cứu và trình bày trong lần biên soạn đầu tiên cuốn sách mà chúng ta đang bàn. Tuy nhiên, dù phạm vi vấn đề sẽ được quyết định như thế nào đi chăng nữa thì, theo chúng tôi, *đích cuối cùng* cũng vẫn sẽ không nên thay đổi: đó là xây dựng cho được một công trình về "Lịch sử tư tưởng triết học Việt Nam".

---

[1] *Lịch sử triết học ở Liên Xô*, Tập I, Moskva, 1968, tr.9.

VỀ SỰ TÌM HIỂU VÀ NHẬN ĐỊNH TƯ TƯỞNG

*Quang Đạm**

Vấn đề biên soạn một cuốn sử tư tưởng Việt Nam đặt ra đã khá lâu. Sự khẳng định ý chí và quyết tâm tiến hành công việc một cách tích cực và khẩn trương không phải chỉ là chuyện thoáng qua nhất thời hay là nhiệt khí bốc lên của một vài người riêng lẻ. Nhưng thỉnh thoảng lại có một cuộc họp trao đổi ý kiến giữa những người nghiên cứu hoặc hứng thú với lịch sử tư tưởng, rồi lại bẵng đi trong im lặng. Vì sao? Xét ra không phải tại bốc đồng và lãng quên hay là "đánh trống bỏ dùi". Khách quan mà nói, công việc tìm hiểu và nhận định về tư tưởng cho rõ ràng và đúng đắn thật là khó khăn và phức tạp.

1. Tìm hiểu và nhận định tư tưởng những con người ngay ở thời đại và thời điểm hiện nay trong cuộc sống thực tại với những sự việc, những hiện tượng, những lời nói, những việc làm mà chúng ta trực tiếp tai nghe mắt thấy cũng là không dễ dàng, không đơn giản. Tư tưởng, ở trong đầu óc con người, không màu, không tiếng, không hình, không khối, không mùi vị, tóm lại là không thể trực tiếp nhìn, nghe ngửi, nếm, sờ... càng không dễ "nắm bắt" hay là "cân, đong, đo đếm" qua bao nhiêu biểu hiện thực thực, hư hư. Tìm hiểu và nhận định tư tưởng một cộng đồng người, dù là một cộng đồng được coi là đoàn kết thống nhất rất vững chắc cũng không dễ dàng,

---

* Báo *Nhân dân* (BBT).

không giản đơn. Lịch sử phong trào cộng sản và công nhân xác nhận điều đó. Đảng nào khi kết nạp đảng viên cũng phải vận dụng rất cẩn thận, nghiêm chỉnh và chặt chẽ những tiêu chuẩn thống nhất về tư tưởng theo đúng bản chất của giai cấp vô sản và những nguyên tắc cơ bản của chủ nghĩa Mác – Lênin. Đảng nào trong quá trình xây dựng và củng cố của mình cũng phải đặt lên hàng đầu công tác thường xuyên tăng cường và đề cao sự thống nhất tư tưởng trong toàn Đảng, tức là trong toàn thể đảng viên, từ quần chúng đảng viên ở cơ sở đến cấp lãnh đạo cao nhất. Nhưng vẫn phải "chỉnh" đi "chỉnh" lại từ lúc này đến lúc khác, từ nơi này đến nơi khác, từ cuộc đấu tranh này đến cuộc đấu tranh khác, song vẫn thường thấy có mơ hồ lầm lẫn, thậm chí có cả những tình trạng thấy đỏ hoá đen, lấy xấu làm tốt.

2. Tìm hiểu và nhận định tư tưởng của một dân tộc suốt mấy nghìn năm lịch sử càng khó khăn, phức tạp. Dân tộc là một cộng đồng người, một thực thể chính trị – xã hội bao gồm những giai cấp, tập đoàn, thế lực chính trị, kinh tế và xã hội khác nhau, chống đối nhau, với những tư tưởng dĩ nhiên là cũng khác nhau, chống đối nhau. Những con người, nhóm người tiêu biểu và đại diện cho các giai cấp, tập đoàn và các thế lực khác nhau, chống đối nhau một cách rất phức tạp tất nhiên cũng có những tư tưởng khác nhau chống đối nhau, càng phức tạp hơn. Và một nét phức tạp đáng chú ý bậc nhất là nhiều người, nhiều nhóm được coi là đại diện tiêu biểu của tập đoàn này tập đoàn khác, giai cấp này giai cấp khác, dù mang những dấu ấn ngoại lai đậm nhạt khác nhau nhưng đều thường tự nghĩ đồng nhất tư tưởng của mình với tư tưởng "thuần tuý" của dân tộc. Mặt khác, không ít trường hợp cho thấy những ý nghĩ, nếp nghĩ, tự giác hoặc không tự giác, phủ nhận tính dân tộc của tư tưởng.

3. Tìm hiểu và nhận định tư tưởng một dân tộc – kể cả chính bản thân dân tộc mình – trên toàn bộ con đường

tiến hoá của nó qua hàng nghìn năm lịch sử bao gồm nhiều thời kì khác nhau, nối tiếp theo nhau thì không thể không giải quyết nhiều vấn đề khó khăn, rắc rối xoắn xuýt với nhau, chồng chất lên nhau. Sự nối tiếp theo nhau trong thời gian và sự nối tiếp theo nhau trong không gian hay là về địa lí đều đánh dấu những bước phát triển đáng chú ý nhất định của dân tộc, không những về lượng mà cả về chất, cần thấy rõ trong đời sống văn hoá, tư tưởng và cả trong đời sống kinh tế và vật chất. Không thể lúc nào cũng chỉ nhìn thấy hoặc lần theo một vài sợi chỉ màu đỏ, màu đen nào đó xuyên suốt tư tưởng dân tộc từ thời kì này sang thời kì khác, từ địa phương này sang địa phương kia. Tính không cố định ở một địa phương qua nhiều thời kì và tính không đồng đều trong một thời kì giữa nhiều địa phương bao giờ cũng cần được chú ý.

4. Dân tộc Việt Nam là một dân tộc hình thành trong một quá trình lâu dài mấy nghìn năm diễn ra liên tiếp nhiều cuộc đấu tranh và chiến đấu gay go, quyết liệt, cả đối nội và đối ngoại, cả trong cuộc sống xã hội và trong công cuộc phấn đấu đối phó với thiên nhiên, khai thác và chinh phục đất đai, sông núi. Thời điểm cụ thể hình thành dân tộc còn là vấn đề được nghiên cứu, khảo sát và bàn cãi phân vân. Có những phân giới được vạch ra về đại thể với những điểm bảo lưu và tồn nghi cần thiết. Nhưng về quá trình lâu dài và tính chất cam go của cả con đường sống còn và phát triển thì rõ ràng là có sự nhất trí cơ bản giữa hầu hết những người làm công tác nghiên cứu từ trước tới nay. Phản ánh hiện thực khách quan ấy, tư tưởng Việt Nam không thể giản đơn là một tư tưởng duy nhất, thuần nhất hay là thống nhất trước sau như một.

5. Sự thật rõ ràng và đúng đắn là dân tộc Việt Nam cũng như đất nước Việt Nam đã trải qua những bước phát triển to lớn hết sức quan trọng, tác động mạnh mẽ, sâu sắc vào ý thức xã hội Việt Nam:

a) Từ Văn Lang đến Âu Lạc, sử kí thuở xưa ghi chép là hai nghìn năm: Về niên đại, những năm tháng lịch âm kể theo

mười hai chi, hết Giáp Tý đến Quý Hợi rồi lại Giáp Tý... Vào thời xa xưa, trước cả khi tổ tiên chúng ta biết đến can và chi, xét ra chỉ là những sự hư cấu của những người viết sử bằng chữ Hán về sau này. Ngày nay, đối với bao nhiêu di chỉ khảo cổ, khoa học có thể cho phép chúng ta ước tính không đến nỗi sai nhiều quá. Dù sao, cũng dễ xê xích vài thế kỉ, thậm chí năm bảy trăm năm, một nghìn năm. Như vậy, trên cả con đường tiến hoá dài dằng dặc, những mốc phân giới trước và sau sự giải thể của xã hội cộng đồng nguyên thuỷ, trước và sau sự xuất hiện của nhà nước, trước và sau sự chuyển biến lớn giữa hai hình thái kinh tế – xã hội – là rất mập mờ. Tình trạng đó gây ra rất nhiều khó khăn, cản trở cho công việc tìm hiểu và nhận định những diễn biến của tư tưởng xã hội đương thời, nhất là những sự tương ứng giữa diễn biến tư tưởng với những diễn biến của tồn tại xã hội.

b) Từ thời Âu Lạc qua mười thế kỉ bị phong kiến phương Bắc đô hộ đến thời giành lại độc lập, tự chủ – cũng có thể nói là từ thời Loa Thành của An Dương Vương đến thời Cổ Loa Thành của Ngô Quyền: Đây là thời kì do sự tiến hoá của bản thân xã hội người Việt thuộc những thế hệ con cháu trực tiếp và gần gũi nhất của các thế hệ Văn Lang – Âu Lạc, và do những sự du nhập, xâm nhập và thâm nhập của những đạo lí, những hệ tư tưởng, những trường phái học thuật lớn bên ngoài, nhất là văn minh Nho giáo, và hai tôn giáo có tính quần chúng mạnh nhất là Phật giáo và Đạo giáo, mà có sự sử dụng công cụ truyền bá đạo lí hay là "tải đạo", đó là chữ Hán (hoặc chữ Nho). Đây là thời kì có sự pha trộn sâu rộng nhất cả trong kinh tế và trong đời sống văn hoá, đời sống tư tưởng. Đây chính là thời kì những đặc điểm lớn của tư tưởng Việt Nam tự khẳng định lâu dài và vững chắc một cách rõ rệt nhất đi đôi với sự khẳng định sức sống hùng cường và khả năng thích ứng linh hoạt của cộng đồng người Việt.

c) Từ Đại Việt độc lập tự chủ về sau cho đến khi bị thực dân Pháp xâm lược bao gồm:

– Từ Đại Việt ở phía ngoài Đèo Ngang đến Đại Việt bao gồm cả toàn bộ lãnh thổ vương quốc Chiêm Thành cũ (đại thể cho tới giới hạn phía nam tỉnh Thuận Hải[1] hiện nay);

– Tiếp đến Đại Việt mở rộng thêm bờ cõi tới Hà Tiên hiện nay, tức là bao gồm cơ bản đất đai Thuỷ Chân Lạp cũ[2].

Thời kì gần mười thế kỉ này có mấy nét nổi bật là:

– Tư thế và khí thế độc lập tự chủ, ý chí và năng lực giữ vững độc lập tự chủ, đứng trên cương vị độc lập tự chủ mà đánh thắng các thế lực xâm lược một cách rất hiên ngang oanh liệt, tuy có một giai đoạn hết Trần sang Hồ bị xâm lược hai mươi năm; song chính chiến thắng của cuộc khởi nghĩa đánh bại quân xâm lược lần này lại củng cố và ổn định vững vàng độc lập tự chủ đối với phương Bắc phong kiến lâu dài nhất. Mặt khác, do nhu cầu củng cố và ổn định sự thống trị của mình đối với bên trong, các triều đại độc lập tự chủ lại càng ngày càng tích cực vận dụng đạo lí Nho giáo – một đạo lí trị thế rất chặt chẽ thuở xưa – vào việc trị nước, trị dân, và tìm cách truyền bá càng ngày càng sâu rộng những nguyên lí của đạo Nho trong công cuộc xây dựng trật tự xã hội. Tư tưởng chính trị của Đại Việt trải qua một sự "Nho hoá" nặng nề và lâu dài. Quá trình phát triển dân tộc và đất nước vào phía nam chính là một quá trình hoặc cũng có thể nói là hai quá trình diễn ra những sự pha trộn mới trong đời sống các mặt, đặc biệt là trong đời sống văn hoá và tư tưởng. Di sản văn hoá và tư tưởng xã hội Chiêm Thành, tiếp đến di sản văn hoá và tư tưởng xã hội Thuỷ Chân Lạp cùng với cuộc sống vừa mới xây dựng trên quê hương, xứ sở cũ của những dân tộc Chiêm Thành và Chân Lạp, hoà hợp với những truyền thống lâu đời của người Việt con cháu Văn Lang – Âu Lạc, do vậy tất yếu sẽ

---

[1] Tỉnh Thuận Hải: Một tỉnh cũ ở khu vực Nam Trung Bộ Việt Nam. Từ ngày 26/12/1991, tỉnh này được chia thành hai tỉnh là Bình Thuận và Ninh Thuận (BBT).

[2] Thuỷ Chân Lạp: Tiểu quốc được tách ra từ vương quốc Chân Lạp ở thế kỉ VIII (tương ứng với khu vực đồng bằng sông Cửu Long ở Việt Nam và miền Nam Campuchia ngày nay) (BBT).

sản sinh những cái mới nhất định không thể có trong những cộng đồng Đại Việt, cộng đồng Chiêm Thành, hay là cộng đồng Thuỷ Chân Lạp tách riêng thuở trước.

d) Thời kì diễn ra sự du nhập và sự pha trộn của phương Tây và của văn minh tư sản, từ cuối thế kỉ XVII đến Cách mạng tháng Tám năm 1945: Thời gian lịch sử ngắn hơn các thời kì trước, nhưng nhịp điệu diễn biến sôi động hơn, các luồng vận động và tác động diễn ra nhiều hơn và đa dạng hơn trên các mặt của cuộc sống: kinh tế, chính trị, văn hoá, học thuật, tôn giáo... Đây không chỉ là sự pha trộn của nhiều cái lạ mà còn có sự xâm nhập của những thế lực, những quyền uy mới lạ, và nhất là của một hình thái kinh tế – xã hội khác hẳn. Văn minh tư sản, với những hoa thơm quả ngọt cũng như với những bùa mê chất độc của nó, bằng công cụ chữ Pháp, công cụ chữ Hán, rồi đến cả công cụ chữ quốc ngữ đưa những chất mới vào tư tưởng Việt Nam, góp phần làm nảy sinh những sản phẩm hoặc tốt hoặc xấu, có những trường hợp tạo nên những giá trị tinh thần nhất định, cũng có nhiều trường hợp đẻ ra những giống lai căng, lố bịch và tệ hại. Vai trò của chữ quốc ngữ sử dụng trên báo chí ở Gia Định giữa những năm sáu mươi thế kỉ XIX, ở Hà Nội hơn bốn mươi năm sau đó, rồi mới đến ở Huế hơn hai mươi năm sau nữa, có sự tương quan rõ ràng với sự du nhập sớm hoặc muộn, sâu hoặc nông của những tư tưởng tư sản phương Tây trong cả ba kì bị đặt dưới ba chế độ cai trị khác nhau theo chính sách "chia để trị" thâm độc của chủ nghĩa thực dân Pháp.

e) Thời kì hiện đại, thời kì Đảng Cộng sản Việt Nam dưới ngọn cờ Nguyễn Ái Quốc – Hồ Chí Minh đưa chủ nghĩa Mác – Lênin về đất nước Việt Nam, vào cuộc sống và tư tưởng nhân dân lao động Việt Nam, thúc đẩy sự nghiệp cách mạng dân tộc – dân chủ nhân dân đi tới thắng lợi vẻ vang, tiếp tục đẩy mạnh đấu tranh giải quyết đúng đắn và thành công vấn đề "ai thắng ai" giữa chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa tư bản trên tất cả các lĩnh vực chính trị, kinh tế, văn hoá và tư tưởng.

Các thời kì tiền hiện đại lần lượt đi vào quá khứ, những di sản vật chất và tinh thần của những cộng đồng người trên bán đảo này từ giáp Trung Quốc đến mũi Cà Mau và đảo Phú Quốc hợp thành tài sản văn hoá và tư tưởng của cộng đồng Việt Nam chúng ta hiện nay như thế nào? Và tư tưởng của cộng đồng Việt Nam từng bước phát triển và từng bước sản sinh thêm trong các quá trình hoà hợp, pha trộn như thế nào? Cần có sự phân biệt giữa một bên là những di sản văn hoá và tư tưởng của những cộng đồng người đã lùi vào dĩ vãng, với một bên là những giá trị văn hoá và tinh thần của cộng đồng Việt Nam trong cuộc sống thực tại, thời đại hiện tại. Tư duy logic bình thường có thể khẳng định rằng trong các giá trị hiện tại của dân tộc có biết bao nhiêu di sản của quá khứ và của các bộ phận cấu thành dân tộc hết thời kì này đến thời kì khác từ thời thượng cổ đến những thuở xa gần đã qua. Nhưng đi vào hiện thực cụ thể sinh động để tìm ra được những dấu ấn của mỗi thời kì lịch sử Việt Nam và của mỗi bộ phận cấu thành dân tộc Việt Nam thì không phải là việc dễ dàng có thể làm theo sự thuận tiện và hứng thú mà khẳng định từ những đặc trưng cơ bản đến những mức độ sâu rộng, đậm - nhạt. Nếu không tìm thấy được đúng các dấu ấn ấy thì khó mà chỉ ra được đúng bản sắc và tinh hoa, mặt ưu việt và mặt hạn chế của tư tưởng Việt Nam, nêu lên được đúng những đặc điểm của tư tưởng Việt Nam so với tư tưởng của các dân tộc khác đã từng tác động vào ý thức xã hội Việt Nam, cũng như xác định được về cơ bản vị trí của tư tưởng Việt Nam trong lịch sử tư tưởng loài người. Mấy mươi năm qua, một vài công trình về lịch sử tư tưởng của chúng ta trên lĩnh vực này hay lĩnh vực khác sở dĩ có những chỗ chưa đủ sức thuyết phục và hấp dẫn, một phần quan trọng là do thường có sự khái quát tư tưởng dân tộc cả về lịch sử và xã hội một cách ít nhiều tuỳ hứng và tuỳ tiện.

6. Để trả lời thích đáng và chính xác những câu hỏi đã nêu ra ở trên, yêu cầu quan trọng hàng đầu được đặt ra là phải có

thái độ khoa học, tôn trọng sự thật khách quan và phải có tinh thần nghiêm chỉnh vận dụng những nguyên lí của chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử trong việc tìm hiểu các hiện tượng cụ thể, tiếp cận các vấn đề cụ thể sinh ra trong xã hội và trong tư tưởng; không thể xuất phát từ cái chủ thể *tách rời* quá khứ lịch sử.

Nhìn vào tư tưởng Việt Nam hiện nay, phải chăng trên cái nền thống nhất chung của toàn dân tộc, của toàn thể cộng đồng Việt Nam từ Quảng Ninh – Lạng Sơn – Cao Bằng – Hà Tuyên[1] – Hoàng Liên Sơn[2] đến Côn Đảo – Cà Mau – Phú Quốc, đang có những chỗ, những điểm khác nhau đáng chú ý giữa tư tưởng người Việt vùng đồng bằng sông Hồng với tư tưởng người Việt vùng đồng bằng sông Cửu Long? Nhiều người nghĩ rằng sự khác nhau ấy bắt nguồn từ tình trạng chia cắt hai miền do bọn thực dân đế quốc gây ra từ những năm 1950 đến 1975. Song có lẽ cũng nên đi ngược dòng thời gian lên đến thời kì bảy, tám mươi năm Pháp thuộc, đất nước bị chia cắt thành ba kì Bắc – Trung – Nam. Và hơn nữa còn nên đi ngược lên tới cả thời kì Trịnh – Nguyễn phân tranh hai thế kỉ, đất nước chia cắt Đàng Trong – Đàng Ngoài, rồi lại cũng không thể không chú ý tới thời kì một trăm năm đất nước Đại Việt phát triển đến những vùng biển Đông Nam, cực Nam và Tây Nam gồm toàn Nam Bộ ngày nay, rõ ràng là một sự phát triển diễn ra trong những điều kiện quốc gia và quốc tế trước đây chưa từng có: những biến động lớn cần nhìn rõ bằng con mắt xã hội học và dân tộc học; những luồng di dân từ phía ngoài của Đàng Trong và cả một ít từ phía trong của Đàng Ngoài diễn ra đồng thời với những cuộc di cư từ Trung Quốc sang

---

[1] Hà Tuyên: Một tỉnh cũ ở miền Bắc Việt Nam. Từ tháng 8/1991, Hà Tuyên được chia thành hai tỉnh Hà Giang và Tuyên Quang (BBT).

[2] Hoàng Liên Sơn: Một tỉnh cũ của Việt Nam, nằm ở giữa đông bắc và tây bắc Bắc Bộ Việt Nam. Ngày 12/8/1991, tại kì họp thứ 9, Quốc hội khoá VIII đã ra Nghị quyết chia tỉnh này thành tỉnh Lào Cai và tỉnh Yên Bái (bao gồm cả phần thuộc tỉnh Nghĩa Lộ cũ) (BBT).

(cuối đời Minh – đầu thời Thanh); những luồng giao lưu kinh tế (nhất là thương mại), văn hoá, tín ngưỡng tôn giáo với các nước, các dân tộc, các cộng đồng người khác ở Đông Nam Á, ở châu Âu... Nhìn vào tư tưởng Việt Nam hiện nay, trong hoàn cảnh nước nhà sau mấy thế kỉ bị chia cắt, mới được thống nhất lại chưa bao lâu, cũng như nhìn lại nhiều thời kì trước đây, nếu chỉ thấy những tính thống nhất, tính đồng nhất, hay là tính thuần nhất ít nhiều giản đơn thì rất dễ nhào nặn chung cả cổ và kim, cả Bắc và Nam vào những cái khuôn đúc sẵn theo những mẫu có sẵn, không phù hợp với sự thật khách quan và chân lí cụ thể.

7. Nói đến tư tưởng, người ta hay nghĩ đến hệ tư tưởng – hay là hệ ý thức – hay là ý thức tư tưởng hơn là nghĩ đến tư tưởng với ý nghĩa cơ bản và giản đơn, bình thường nhất, tức là điều suy nghĩ, sự suy nghĩ trước mọi hiện tượng, trong mọi vấn đề xảy ra từ cuộc sống giữa thiên nhiên và giữa xã hội. Mà nói đến hệ tư tưởng, hệ ý thức hay là ý thức tư tưởng, người ta lại gần như chỉ hứng thú với tư tưởng chính trị, ý thức chính trị. Thật ra, xuất hiện trên hành tinh này, loài người phải trải qua mấy nghìn, mấy vạn thế hệ mới đi tới chỗ có cuộc sống chính trị và tư tưởng chính trị, ý thức chính trị mang tính giai cấp này, tính giai cấp khác. Từ đó, nghĩa là từ khi đã có cuộc sống chính trị thì hệ tư tưởng chính trị nói chung giữ vai trò chủ đạo – có nơi và có lúc đóng vai trò "thống soái" đối với các tư tưởng không phải chính trị. Song xét đến cùng, chính những tư tưởng không phải chính trị nảy sinh trong cuộc đấu tranh với thiên nhiên thể hiện thành những tư tưởng sáng tạo và cải biến sức sản xuất lại chính là những nhân tố đóng vai trò quyết định nhất trong lĩnh vực tư tưởng nói chung đối với những bước "nhảy vọt" trong lịch sử và đối với sự tiến hoá vô cùng tận của xã hội, của loài người. Trong xã hội, loại tư tưởng này cực kì đa dạng, phong phú và năng động. Trong lịch sử, nó có mặt từ buổi sơ sinh của loài người và sẽ trường tồn, phát triển không ngừng với loài người, nhất là sau khi xã hội loài người

đã xoá bỏ giai cấp, xoá bỏ đấu tranh giai cấp và đấu tranh chính trị. Chủ nghĩa cộng sản khoa học toàn thắng trên toàn thế giới sẽ tạo điều kiện lí tưởng cho nó thể hiện đầy đủ vai trò làm chủ của loài người đối với thiên nhiên, đối với vũ trụ. Còn chừng nào vẫn diễn ra đấu tranh giai cấp, đấu tranh chính trị cam go, quyết liệt thì nó vẫn không thể không bị tác động bởi nhiều sự chi phối, nhiều sự khống chế. Lịch sử nhiều nơi và nhiều lúc cho thấy rằng, một xã hội nếu bị một hệ tư tưởng chính trị nắm giữ quyền thống trị quá chặt chẽ và lâu dài thì dù hệ tư tưởng ấy có lúc phát triển đến trình độ cao, tạo dựng được một nền văn hiến chính trị nhất định, cũng sẽ bị chính hệ tư tưởng ấy kìm hãm, giam hãm trong tình trạng nghèo nàn, luẩn quẩn đối với những tư tưởng sưu tầm, nghiên cứu, sáng chế, phát minh trên các lĩnh vực sản xuất, xây dựng và nâng cao đời sống của đông đảo nhân dân lao động. Dân tộc nào khi hình thành cũng là đã hoặc đang đạt đến một thời điểm phát triển nhất định của đời sống chính trị trên cơ sở một trình độ phát triển nhất định của chế độ tư hữu tư liệu sản xuất. Do đó, dân tộc nào chưa đi tới hình thái kinh tế – xã hội xã hội chủ nghĩa dưới sự lãnh đạo của giai cấp công nhân thì cũng sẽ phải chịu sự thống trị của những giai cấp bóc lột nhất định chiếm quyền tư hữu tư liệu sản xuất; và như thế cũng tức là chịu sự thống trị trong lĩnh vực đời sống tinh thần của các hệ tư tưởng chính trị đại biểu cho quyền lợi của các giai cấp ấy. Trong khuôn khổ đó, hệ tư tưởng chính trị chiếm quyền thống trị càng xây dựng và nắm giữ lễ nghĩa, kỉ cương, trật tự một cách chặt chẽ, dài lâu những tư tưởng có thể có ý nghĩa thúc đẩy sự phát triển, nhất là những sự nhảy vọt của sức sản xuất. Hai mặt tích cực và tiêu cực của Nho giáo, một hệ tư tưởng nhập thế có thể nói là hoàn chỉnh, một đạo lí trị nước, trị dân có thể nói là rất tỉ mỉ, vừa duy trì rất lâu dài hình thái kinh tế xã hội phong kiến Trung Quốc lại vừa cản trở một cách rất dai dẳng sự tiến hoá của xã hội Trung Quốc đi lên một hình thái kinh tế – xã hội khác cao hơn trên cơ sở một phương thức

sản xuất khác cao hơn. Còn trong xã hội Việt Nam, qua các triều đại phong kiến, ngày nay nhìn lại cũng có thể nhận thấy tình hình ấy, sự thật ấy.

8. Hệ tư tưởng chính trị của giai cấp thống trị và hệ tư tưởng chính trị của giai cấp bị thống trị là chống đối lẫn nhau, song không phải tuyệt đối không thâm nhập lẫn nhau. Nhìn lại lịch sử Tổ quốc và dân tộc chúng ta, về tư tưởng chính trị và ý thức chính trị của cộng đồng người Việt nói chung, chúng ta thấy nổi bật lên tư tưởng yêu nước, tư tưởng chiến đấu anh dũng, kiên cường chống phong kiến Trung Quốc xâm lăng. Mặt khác cũng thấy rõ tư tưởng sùng bái Hoa Hạ, tư tưởng "tôn làm thầy" và "thờ phụng, phục dịch" đối với đất nước, triều đình của "dòng dõi" Nhị Đế, Tam Vương...; đồng thời cũng thấy khá rõ tư tưởng dễ dãi với các nước và các dân tộc khác trên bán đảo này, ít nhiều tương đồng với cách mà các "Thiên triều" Hoa Hạ đối xử với "Lĩnh Nam", "Giao Chỉ", "An Nam"... Bên trong xã hội của mình, các thế hệ tổ tiên chúng ta để lại nếp sống cộng đồng và tư tưởng cộng đồng rất quý; đồng thời không phải không có những lối tư hữu và những kiểu bóc lột bủn xỉn, tệ hại, đưa tới sự chia rẽ bè phái, tranh giành uy thế, lợi lộc với nhau, đi đến cảnh nồi da xáo thịt, nước loạn dân nguy. Đối với những tư tưởng trái ngược nhau như vậy, không thể cắt rời một cách tuyệt đối, cơ giới và siêu hình, coi tư tưởng này là hoàn toàn riêng của những con người thuộc giai cấp này, cộng đồng này, tư tưởng kia là hoàn toàn riêng của những con người thuộc giai cấp kia, cộng đồng kia. Điều chủ yếu là tìm hiểu bản chất giai cấp của mỗi tư tưởng, hay nói đúng hơn tức là của mỗi hệ tư tưởng, tìm hiểu tác động của tư tưởng giai cấp này đối với ý thức giai cấp khác, hay là tư tưởng của từng giai cấp đối với ý thức xã hội, và tìm hiểu đặc điểm của tính dân tộc trong các tính giai cấp và trong các loại tư tưởng.

9. Nói đến lịch sử, cần khẳng định đây là chuyện khoa học, đòi hỏi tri thức khoa học, phương pháp khoa học, phương tiện

khoa học, tư liệu khoa học... Có thể nêu ra những giả thiết khoa học, song phải qua khảo cứu, khảo sát, kiểm tra, đối chiếu và xác minh khoa học mới có thể có kết luận khoa học.

10. Tiền đề là có thể và cũng thường nên đặt ra, nhưng không tiền đề giả định nào có thể trực tiếp hoặc gián tiếp, hiển nhiên hoặc mặc nhiên áp đặt buộc chúng ta phải thừa nhận bằng mọi giá rằng đó là kết luận khoa học, là quy luật khách quan. Ngay cả những điều đã từng được nêu là kết luận, khi cần thiết, theo đòi hỏi của khoa học, cũng phải qua kiểm nghiệm rồi mới khẳng định là đúng hay sai như thế nào. Vấn đề càng quan trọng lại càng cần phải hết sức tránh xuất phát từ yêu cầu công tác tư tưởng lúc này hay lúc khác mà lắp quá khứ vào những cái khung hiện tại.

11. Nói đến sử, với tính chất là một ngành khoa học, cần phân biệt sử với tiền sử, và cũng nên có thái độ đúng đắn với sơ sử. Từ thời xa xưa cho đến ngày nay, sử đã bị trộn lẫn với tiền sử quá nhiều. Việc biến thần thoại, huyền thoại, cổ tích, truyện dân gian cho đến những ca dao, tục ngữ không thể xác định niên đại, thời đại thành những sử liệu đóng dấu "khoa học", cũng như việc khai thác mà không chú ý đến những quy tắc và nguyên lí văn bản học một cách khoa học đều không phải là ít. Công việc biên soạn bộ sử tư tưởng Việt Nam rõ ràng đang đứng trước nhiều vấn đề lưu cữu cần khẩn trương và tích cực giải quyết cho tốt.

TRỞ LẠI VẤN ĐỀ ĐỐI TƯỢNG, PHƯƠNG PHÁP LỊCH SỬ TRIẾT HỌC

*Bùi Đăng Duy**

Trước hết sẽ không là giáo điều và máy móc khi cho rằng nếu không có "khoa học châu Âu", "khoa học châu Á", "khoa học Việt Nam" thì, với tư cách là một môn khoa học, lịch sử triết học ở Việt Nam cũng không thể có một đối tượng, một phương pháp đặc hữu của mình. Nó vẫn phải đặt trên cơ sở những nguyên tắc của lịch sử triết học do các nhà sáng lập chủ nghĩa Mác – Lênin đã nêu lên và ngày nay được làm phong phú bởi thực tiễn của khoa học hiện đại. Những đặc điểm trong lịch sử triết học ở nước ta không những không làm mờ đi mà còn tăng cường, làm sống động những nguyên tắc đó.

Từ suy nghĩ trên (đã được thể hiện một phần ở một công trình khác của cá nhân), tôi xin trở lại mấy vấn đề về đối tượng và phương pháp luận của lịch sử triết học ở nước ta.

1. Về đối tượng nghiên cứu

Ý thức xã hội của con người được phân thành hệ tư tưởng xã hội và tâm lí xã hội. Ai cũng biết rằng trong lịch sử, sự không phân biệt này đã gây nên những tác hại không chỉ về mặt triết học mà cả về mặt chính trị. Ta còn nhớ cuộc đấu tranh của Lênin chống chủ nghĩa tự phát, triết học tư sản hiện đại (đặc biệt là chủ nghĩa phi lí) – những học thuyết cũng đang ra sức làm lầm lẫn trong lĩnh vực này.

* Viện Triết học (BBT).

Về hình thức của ý thức, cũng có hai trình độ tương ứng: *ý thức lí luận* và *ý thức hằng ngày*. Nếu muốn dùng khái niệm *tư tưởng* thay cho ý thức thì cũng không thể không phân biệt hai vấn đề này.

Triết học hiển nhiên thuộc trình độ trên. Hơn nữa, người ta còn coi triết học là hệ thống "tinh luyện nhất". Nếu muốn mở rộng đối tượng lịch sử triết học thì cũng chỉ có thể vùng vẫy trong khuôn khổ hệ tư tưởng mà thôi, trong đó triết học vẫn là cơ sở, là nền tảng. Trong trường hợp này có thể nói được rằng đó là sự tiếp cận *triết học* về lịch sử tư tưởng.

Sự tiến hoá của ý thức của cá nhân nhà tư tưởng trùng lặp với sự tiến hoá trong lịch sử. Có thể sự phát sinh (ontogenèse) về tư tưởng chỉ là chủng loại phát sinh (pelygenèse) về tư tưởng được rút ngắn.

Xét về mặt lịch sử, trước khi xã hội có giai cấp xuất hiện, ở nước ta cũng như ở bất cứ nước nào trên thế giới, ý thức con người mới ở trình độ còn "bện chặt" với *kinh nghiệm* sống hằng ngày, người ta gọi đó là ý thức kinh nghiệm. Sản phẩm tinh thần cao nhất ở thời kì đó là *huyền thoại*. Huyền thoại cũng là sự phản ánh trực tiếp kinh nghiệm của con người dưới hình thức biến dạng, ảo tưởng. Người ta đã có lí khi gọi huyền thoại là phương thức nguyên thuỷ (modeprimitive) của triết học. Bằng tư duy huyền thoại (pensée mythique), người nguyên thuỷ đã nắm bắt thế giới: đó là *thế giới quan thần thoại*. Thời kì này được gọi là thời kì tiền triết học (pré philosophique) bởi vì chưa có triết học mà chỉ có mầm mống của triết học. Bộ sử của ta đang bàn đây không chỉ bắt đầu từ thời Hùng Vương – thời kì đã có giai cấp – mà phải xa hơn để làm rõ nguồn gốc sự chuyển biến của ý thức con người từ xã hội dã man sang xã hội văn minh.

Khi xã hội có giai cấp xuất hiện thì sự tiến hoá của ý thức con người có một sự biến đổi *căn bản*. Từ nhận thức những liên hệ, những quan hệ kinh nghiệm trực tiếp chuyển sang nhận thức những quan hệ bản chất tất yếu thuộc những lĩnh vực

tương đối rộng lớn của hiện thực. Thế giới quan của con người ở đây đã xuất phát từ *quan hệ lí luận*, tức là từ một thứ nhận thức đã được tách thành một lĩnh vực tương đối độc lập: triết học, hệ tư tưởng bắt đầu từ đây. Cái mà Ph. Ăngghen gọi là "tài liệu tư tưởng" được tích luỹ từ đó, đánh dấu một trình độ khác hẳn trong các nền văn hoá của loài người.

Nhưng về thực tế, trong gần một nghìn năm thống trị của chủ nghĩa phong kiến Trung Quốc, những tài liệu tư tưởng đó đã bị mai một mà ngày nay chúng ta rất ít hi vọng tìm lại được. Giải quyết bằng cách nào đây? Dựa vào di vật khảo cổ học, vào ngôn ngữ cổ được không?

Quả thực trong hoạt động thực tiễn, con người đã khách thể hoá "cái tôi" của mình, tức là ý thức, thái độ của con người đối với thế giới, đối với bản thân được biểu hiện trong sản phẩm. Nhưng qua những khách thể đó, người ta chỉ có thể thấy được tín hiệu của "cái tôi" chứ không sao biết được ngữ nghĩa của nó. Chỉ có một phương tiện cực kì hiệu lực của con người được sử dụng để khách thể hoá, đó là ngôn ngữ, thì mới cho phép nắm bắt được ý nghĩa của những tín hiệu ấy. Tiếc rằng trong thời kì đó, ông cha ta không có văn tự, hoặc văn tự không hoàn chỉnh để có thể lưu giữ những tư tưởng đó lại. Vì vậy đành phải bó tay.

Ngày nay, nhờ sự phát triển của thông tin học với phân loại học (taxonomy) mà có người cho là một cuộc "cách mạng trong lịch sử triết học", người ta kì vọng có thể "phục chế" được ngôn ngữ của người xưa. Nhưng thành tựu của khoa học trong tương lai càng nhắc nhở chúng ta không nên quá tin tưởng vào đôi "mắt thịt" hiện đại lại có thể khám phá được những bí mật của con người đã bị chôn vùi hàng thiên niên kỉ.

Cần phân biệt sự khách thể hoá "cái tôi" của người xưa với sản phẩm văn hoá và sự tiếp thu "cái tôi" đó của người sau để tạo thành "cái tôi" mới của mình. "Cái tôi" của người Việt cổ (tác giả của những thần thoại) thuộc thời kì tiền triết học, khác với việc "ôn cố" của Lý Tế Xuyên trong *Việt điện u linh tập*

thuộc ý thức hệ phong kiến. Sự tiếp thu của chúng ta ngày nay ở một trình độ khác hẳn. Tính nghiêm ngặt của khoa học không cho phép chúng ta lẫn lộn những quá trình khác nhau của sự hình thành nền văn hoá tinh thần.

Con người cũng khách thể hoá nhân cách (trong đó có tư tưởng) của mình vào hoạt động thực tiễn, những hành động đó nhất thiết bị chi phối bởi hệ tư tưởng. Hoạt động thực tiễn và hoạt động tinh thần không đồng nhất. Việc xây dựng (colaborar) được một học thuyết, thậm chí một tư tưởng cũng ngang tầm cỡ như bất cứ chiến công nào trong thực tiễn. Sự phân công lao động, như Lênin nói, là tất yếu và vô cùng.

Có thể dựa vào folklore được chăng? Như chúng ta đã biết, trong xã hội phong kiến, một trong những phương thức nắm bắt thế giới là folklore: người ta gọi là thế giới quan folklore. Folklore là một thế giới quan nguyên thuỷ thiếu cố kết (incoharent), không hệ thống (asystematique) phù hợp với địa vị xã hội và văn hoá của những tầng lớp xã hội thiếu tổ chức, trong đó có giai cấp nông dân. Nó không thuộc trình độ hệ tư tưởng. Tuy vậy, cũng không nên chia cắt tuyệt đối giữa thế giới quan folklore và hệ tư tưởng (của giai cấp thống trị). Bởi vì để thực hiện sự thống nhất tư tưởng trong xã hội, bằng những chính sách, giai cấp thống trị bao giờ cũng đưa hệ tư tưởng của nó vào thế giới quan của quần chúng. Cho nên qua folklore người ta vẫn tìm được những mảng ý thức lí luận của xã hội, đối tượng chiếm lĩnh của lịch sử triết học.

Hơn nữa, trong điều kiện của sự phát triển thấp của khoa học như ở nước ta thì ý thức lí luận trong hệ tư tưởng phong kiến còn in đậm chủ nghĩa kinh nghiệm, trình độ của nó và folklore, do đó không phải quá cách biệt. Vì vậy folklore không thể không là một nguồn tư liệu cần thiết của lịch sử triết học. Nhưng không phải chỉ vì thế mà lại trình bày nó như một hệ tư tưởng, biến những nét thuộc tâm lí xã hội thành hệ tư tưởng xã hội.

Một trong những đặc điểm của triết học cũng như của khoa học trong thời trung thế kỉ là nó thường xuất hiện dưới hình thức một tập hợp "bất phân" giữa triết học và nhiều tri thức khác. Tuy nhiên, ở mỗi tác giả, cấu trúc tri thức bao giờ cũng có yếu tố chủ đạo (elément recteur) giúp ta xác định được vị thế của họ trong nền văn hoá. Lênin đã dùng hai khái niệm "nhà khoa học lớn" và "nhà triết học nhỏ" để nói về sự phát triển không đều trong cấu trúc tri thức của Poincaré. Nếu trong nghiên cứu văn học, ta cần tránh khuynh hướng "xã hội học tầm thường" thì trong nghiên cứu lịch sử triết học, ta cũng cần tránh khuynh hướng lấy nội dung tầm thường của văn học gán cho triết học.

Tôn giáo, từ tôn giáo nguyên thuỷ đến Phật giáo, Đạo giáo và Công giáo cũng biểu hiện thế giới quan của con người. Nhưng không phải toàn bộ thần học, toàn bộ tín điều tôn giáo mà chỉ phần triết học của nó mới nằm trong phạm vi nghiên cứu của lịch sử triết học. Nhiều khi vai trò triết học vượt khỏi khuôn khổ của tôn giáo và trở thành hệ tư tưởng của nhiều tập đoàn xã hội, kể cả người không theo tôn giáo[1]. Từ những đặc điểm trên của lịch sử triết học, một vấn đề cuối cùng được đặt ra là: Tư tưởng chủ đạo, sợi chỉ xuyên suốt lịch sử tư tưởng Việt Nam là gì?

Một luận điểm có tính nguyên tắc đã được các nhà sáng lập chủ nghĩa Mác – Lênin nêu ra và được kinh nghiệm lịch sử nghiên cứu triết học của những nhà triết học mácxít trên thế giới chứng minh rằng cuộc đấu tranh giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm (giữa phép biện chứng và phép siêu hình) là quy luật cơ bản trong lịch sử triết học. Tư tưởng cơ bản đó thể hiện một cách phong phú, đa dạng dưới những hình thức khác nhau trong những lĩnh vực sản xuất tinh thần khác nhau: giữa những tư tưởng thế tục và thần học, thần quyền, mê tín, dị đoan, giữa "tà giáo", dị giáo và tôn giáo

[1] Ví như triết học của Chủ nghĩa Thomas mới.

chính thống, giữa khoa học và phản khoa học, giữa chủ nghĩa hiện thực và ảo tưởng, giữa dân chủ và chuyên chế...

Chủ nghĩa yêu nước nếu hiểu như Lênin rằng đó là "tình cảm đã có từ ngàn năm" của quần chúng thì nó sẽ thuộc lĩnh vực tâm lí xã hội chứ không thuộc phạm vi của lịch sử triết học, còn nếu hiểu đó là hệ thống tri thức về việc dựng nước và giữ nước thì chính là thuộc khái niệm *chính trị – xã hội*, một khái niệm "quen dùng trong khoa học lịch sử triết học", và như vậy thì không bao gồm tất cả tình cảm và hành vi yêu nước như đã có sự lầm lẫn.

Trình bày như trên thì bộ sử của chúng ta nên mang tên gì? Nếu nó mang hẳn tên "Lịch sử triết học" thì với bước đầu của việc xây dựng một khoa học mới mẻ, chúng ta khó có thể đi tới một sự khái quát nhanh chóng được. Nếu lấy tên là "Lịch sử tư tưởng" thì từ "tư tưởng" cần làm rõ hơn. Nếu tư tưởng = hệ tư tưởng thì nội dung đó vẫn thuộc đối tượng của lịch sử triết học, bởi vì triết học vẫn là cơ sở của nó. Phạm vi đã mở rộng vì nó bao gồm tất cả các hình thái ý thức. Có người vừa mới mở rộng khái niệm "tư tưởng" sang lĩnh vực tâm lí xã hội thì đã muốn choán hết "địa bàn" của lịch sử, văn hoá. Ngoài triết học là cơ sở, *mặt chủ đạo* của hệ tư tưởng là *chính trị – tư tưởng*, bởi vì yếu tố này phản ánh rõ nhất quyền lợi của mỗi giai cấp, thâm nhập mọi hình thái ý thức khác và làm cho chúng mang tính giai cấp rõ ràng. Vì vậy, nhiều khi nói tới hệ tư tưởng, người ta chỉ nói tới mặt này. Nếu triết học lấy chức năng hệ tư tưởng làm chức năng cơ bản của mình thì đây rõ ràng là một nội dung của lịch sử triết học, một nhiệm vụ không thể thoái thác. Không phải không có lí khi trong những công trình lịch sử triết học nổi tiếng hiện nay của các nhà sử học mácxít, tư tưởng *chính trị – xã hội* bao giờ cũng giữ vị trí quan trọng sau những vấn đề bản thể học và nhận thức học. Hiểu như thế thì không có "tư tưởng" bỏ lửng; hoặc là tư tưởng chính trị, tư tưởng kinh tế...; hoặc là tư tưởng phải hiểu theo nghĩa "hệ tư tưởng".

2. Về phương pháp nghiên cứu

Đối tượng của lịch sử triết học trên quy định phương pháp của nó, tức những nguyên tắc cơ bản để đạt tới mục tiêu là lí giải bản chất của nó.

Hệ tư tưởng là một hiện tượng, thuộc kiến trúc thượng tầng bị chế ước bởi cơ sở hạ tầng. Xét tới cùng mọi tư tưởng đều bắt nguồn từ bản thân cơ cấu của xã hội, đều bị quy định bởi sức mạnh sâu xa của xã hội, bởi những quan hệ kinh tế giữa người và người.

Cần phải nhắc lại nguyên tắc quyết định luận duy vật này, bởi vì chỉ có bằng nguyên tắc cơ bản đó mới tìm ra sự sáng tạo của những nhà tư tưởng trong lịch sử, mặc dù họ có kế thừa từ những tiền đề tư tưởng ở bất cứ phương trời nào. Nếu muốn nói về *nguồn gốc* của tư tưởng Việt Nam thì nguyên tắc duy vật này cho phép ta vững vàng khẳng định rằng hiện thực của nước ta chính là nguyên nhân cơ bản tạo ra những giá trị tinh thần được xem xét. Nhà nghiên cứu lịch sử triết học cần nắm chắc hiện thực xã hội không phải để chứng minh điều đã được chứng minh, tức là nó tự chứng minh nó được. Ở đây, nó xuất hiện như một công cụ để chứng minh bản chất của tư tưởng. Nó là thành tố của phương pháp nghiên cứu chứ không phải của đối tượng của lịch sử triết học.

Phương pháp so sánh giữa các tư tưởng của nước này và nước khác không phải là không có ích, nhưng chỉ hứa hẹn những kết quả đơn giản, bởi vì nó dễ bỏ qua nhiều tư tưởng độc đáo mà xét bề ngoài tưởng đâu là không sáng tạo. Một yếu tố chỉ có giá trị khi đặt nó trong một hệ thống, chỉ có trong khung cảnh này, nó mới bừng lên ánh sáng mới của nó.

Khác với quyết định luận máy móc, quan điểm biện chứng trong lịch sử triết học đòi hỏi phải tính đến toàn bộ các quan hệ phức tạp. Cơ sở xã hội quy định sự phát triển của tư tưởng. Quy luật đó có một cơ chế hoạt động của nó. Nó phải thông qua

một mạng lưới trung gian sau đây: một là di sản thuộc truyền thống, hai là tâm lí xã hội của thời đại.

Nếu đã thừa nhận đối tượng của lịch sử triết học là những quan điểm thuộc hệ tư tưởng thì đồng thời phải thấy được *phương thức hình thành đặc thù* của nó. Hệ tư tưởng được các nhà tư tưởng xây dựng một cách *tự giác* nhằm một mục đích nhất định là giải thích quá trình xã hội – lịch sử và chỉ ra con đường phát triển của nó. Khi nhà tư tưởng xuất hiện thì trong lịch sử đã tồn tại một cách khách quan một di sản văn hoá tinh thần, khi xây dựng hệ tư tưởng của mình, nhà tư tưởng không thể không xuất phát trực tiếp, như Ph. Ăngghen đã nói, từ "tài liệu tư tưởng" đã có, nếu không muốn làm một việc vô ích là tự mình tái sản xuất một di sản đã có sẵn. Đó là quy luật bên trong của sự hình thành những giá trị tinh thần làm cho nó mang tính độc lập tương đối. Sức mạnh sáng tạo của nhà tư tưởng là ở chỗ khi ông ta *tiếp tục* di sản của quá khứ, ông ta đã không dừng lại ở đó mà là đồng hoá, tiếp thu, tức *phát triển* nó lên. Biện chứng của sự tiếp tục và sự phát triển của tư tưởng không phải là quá trình tự nó mà là bị quy định bởi biện chứng của bản thân lịch sử. Khổng giáo, Phật giáo, Lão giáo hiển nhiên là những "tài liệu tư tưởng" trong lịch sử triết học ở nước ta. Khi đánh giá vai trò của chúng, không nên xét một cách trừu tượng mà nên xét lịch sử trong điều kiện cụ thể. Chúng xuất hiện trong lịch sử nước ta không phải như một sự pha trộn chiết trung, chắp vá tầm thường mà là sự hình thành biện chứng, phức tạp. Muốn thấy nó tiến bộ hay phản động, phải đặt nó trong bối cảnh lịch sử của thời đại mà nhà tư tưởng là con đẻ của nó.

Như vậy, nhà tư tưởng *đầu tiên* trong lịch sử tư tưởng của loài người không phải là "con vượn người" mà là nhà tư tưởng của xã hội có giai cấp. Chỉ đến thời kì này, sự phân công giữa lao động chân tay và lao động trí óc mới xuất hiện, mới tạo ra được một loại người chuyên sản xuất của cải tinh thần. Họ không xuất phát từ Chúa đâu, mà từ "tài liệu tư tưởng" đã có.

Tư duy cổ xưa (pensée archaique), tư duy huyền thoại, tư duy tiền triết học phải phát triển đến độ chín muồi thì mới có thể làm tiền đề cho hệ tư tưởng đầu tiên của con người xuất hiện.

Ngoài hai mối quan hệ trên – quan hệ giữa cơ sở xã hội và tư tưởng, quan hệ giữa di sản tư tưởng và hệ tư tưởng đang được xem xét – người ta còn phải chú ý tới một quan hệ nữa: quan hệ giữa tâm lí xã hội và hệ tư tưởng xã hội.

Plekhanov đã nói rất đúng rằng, muốn hiểu lịch sử triết học của một nước mà chỉ biết tới nền kinh tế của nó thì chưa đủ. Phải biết đi từ kinh tế sang tâm lí của xã hội. Nếu không chú ý nghiên cứu và hiểu biết cái tâm lí này thì không thể nào giải thích được lịch sử triết học một cách duy vật. Ta còn nhớ Mác đã nói một cách lí thú về sự khác biệt giữa những màu sắc tâm lí của chủ nghĩa duy vật Anh và chủ nghĩa duy vật Pháp. Trong xã hội có giai cấp, sự mâu thuẫn trong thế giới quan của nhà tư tưởng là hiện tượng thường xảy ra, sự không phân biệt giữa hệ tư tưởng và tâm lí xã hội đã đẩy nhiều nhà sử học vào chỗ lúng túng không có lối ra. Về phương pháp luận mà nói, việc bỏ hệ tư tưởng xã hội và tâm lí xã hội vào một rọ là đã không phân biệt được cái gì là đối tượng nghiên cứu, cái gì thuộc phương pháp nghiên cứu như Plekhanov đã nói ở trên. Nếu lấy tâm lí xã hội làm đối tượng của lịch sử triết học thì thực sự đã đặt chân sang một khoa học khác rồi: đó là lịch sử tâm lí (hystoire de la mantalité), một bộ môn khoa học đang được khai phá mạnh mẽ.

Tâm lí xã hội khác hệ tư tưởng không những ở nội dung mà gắn liền với nó còn ở phương thức hình thành của nó. Nó không bắt nguồn trực tiếp từ vật liệu tư tưởng mà phát sinh một cách tự phát từ hoàn cảnh sinh hoạt vật chất, hoạt động thực tiễn của nhà tư tưởng là những yêu cầu không thể thiếu của nhà nghiên cứu lịch sử triết học.

Trong ba mối quan hệ trên thì quan hệ giữa cơ sở kinh tế và hình thái ý thức là cơ bản. Và như vậy nói tới quan hệ thứ hai, quan hệ giữa tư tưởng đang xem xét và di sản tư tưởng

của quá khứ, dù di sản đó ở trong hay ở ngoài nước thì cũng không cần phải lo ngại là đã sa vào lập trường duy tâm, thậm chí thiếu tinh thần dân tộc như quan điểm "cha con" (filiation) về tư tưởng phương pháp mà triết học tư sản thường tuyệt đối hoá, chỉ là làm rõ quy luật kế thừa, tính độc lập tương đối của tư tưởng đối với cơ sở xã hội.

3. Mấy đề nghị về biện pháp cần tiến hành

Những quan niệm khác nhau về lịch sử triết học ở nước ta đã khá rõ ràng và kéo dài từ lâu. Để đạt hiệu quả cao trong nghiên cứu khoa học, những quan điểm đó cần được công bố thông tin chính thức. Chỉ trên cơ sở có văn bản thì việc trao đổi ý kiến mới mang tính khoa học nghiêm túc được.

Tuy nhiên những vấn đề phương pháp luận chỉ sẽ có tính thuyết phục, nếu chúng được chứng minh bằng kết quả thực tế cuối cùng của chính lí luận đã nêu lên. Vì vậy, việc xúc tiến các công trình lịch sử triết học là tiếng nói lớn nhất làm rõ nhất quan niệm về bộ môn khoa học này.

Trong tình hình còn có những quan điểm phân tán như hiện nay, cơ quan chủ quản – tức Viện Triết học – có thể tập hợp ngay những người có những quan điểm tương đối gần nhau mà Viện cho là đúng hơn cả để bắt tay ngay vào việc khởi thảo bộ sử. Đồng thời mạnh dạn khuyến khích một nhóm cộng tác viên khác cũng tiến hành một công trình theo một quan điểm không hoàn toàn giống nhóm chính thức trên. Việc tiến hành những công trình song song đó rất có lợi cho việc nâng cao chất lượng và xúc tiến nhanh chóng tốc độ làm việc. Đương nhiên, cần tạo những điều kiện hết sức thuận tiện cho công trình thứ hai này, bởi vì các tác giả của nó thường phải dùng thời gian không chính thức để tiến hành công việc.

Nếu loại công trình thứ hai không có khả năng thực hiện được thì cần khuyến khích việc viết những bài nghiên cứu về những đề tài riêng lẻ.

Đương nhiên các nghiên cứu trên phải bảo đảm chất lượng tốt nhất. Trong những bước đầu xây dựng một bộ môn khoa học mới như Lịch sử triết học, cần mở rộng sự suy nghĩ của mỗi người, mọi sáng tạo cần được khuyến khích, không nên và không cần truy tìm sự thống nhất theo một quan điểm nào đó, miễn sao không có những sai phạm quá rõ về chính trị, và bảo đảm được tính *nhất quán* của những luận điểm khoa học. Trong bước đầu này, công trình viết về toàn bộ lịch sử tư tưởng Việt Nam chỉ nên dừng ở mức *sơ thảo* có khuôn khổ không quá 200 trang nhằm phác ra những nét lớn của lịch sử tư tưởng với những thời kì chính, những giai đoạn chính, khái luận về những thời kì đó, những trào lưu và những tác giả chính, nên có một hội nghị bàn về đề cương của bản sơ thảo này.

*

* *

Như C. Mác nói, lịch sử triết học là nơi rèn luyện tư duy logic, chính vì nó có đối tượng đặc thù là triết học. Bộ *Lịch sử tư tưởng* của ta được sớm hoàn thành sẽ góp phần đáng kể vào việc rèn luyện nhận thức khoa học cho nhân dân ta mà có lẽ còn thiếu trong truyền thống của ta: đó là một sự "khổ sở" do chúng ta từ một nền sản xuất nhỏ, bỏ qua giai đoạn phát triển tư bản chủ nghĩa tiến thẳng lên chủ nghĩa xã hội.

Hoàn thành được nhiệm vụ đó, Lịch sử triết học mới có thể cùng các ngành sử học khác dựng lại một cách chân thực bộ mặt tinh thần phong phú của dân tộc.

VÀI ĐIỂM ĐÁNG CHÚ Ý KHI TIẾP CẬN LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

Trần Nghĩa
(Viện Nghiên cứu Hán Nôm)

1. Vấn đề địa lí – chính trị

Khi nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam, theo chúng tôi, cần chú ý đầy đủ đặc điểm về địa lí – chính trị.

Về mặt địa lí, nước ta đất không rộng, người không đông, lại nằm sát cạnh một nước khổng lồ về mặt diện tích cũng như dân số, xưa là thế, mà nay cũng thế. Nước khổng lồ này lại luôn luôn có tham vọng về đất đai, về quyền lực, với một sức mạnh đồng hoá rất lớn. "Phổ thiên chi hạ, mạc phi vương thổ; suất thổ chi tân, mạc phi vương thần" (Đất đai dưới gầm trời, không đâu không là đất của nhà vua, tất cả trong hải nội, không kẻ nào không là thần dân của nhà vua – *Kinh Thi*), do vậy trong mấy chục thế kỉ qua, nó đã nuốt chửng hàng trăm "nước"[1]. "Thư đồng văn, xa đồng quỹ, hạnh đồng luân" (Sách cùng một loại chữ viết, xe cùng một cỡ trục, theo cùng một luân lí – *Trung dung*), do vậy mà các nước bị nó thôn tính, hoặc đôi khi là đi thôn tính nó, cuối cùng đều bị Hán hoá cả.

Có chú ý đầy đủ đặc điểm địa lí dễ bị uy hiếp về nhiều mặt này, ta mới thấm thía vì sao Hai Bà Trưng lại giương cao

---

[1] Vua Thành Thang nhà Thương nhờ 3000 nước chư hầu để đánh đổ nhà Hạ; Vũ Vương nhà Chu nhờ 800 nước chư hầu để diệt nhà Thương. Khái niệm "nước" ở đây cố nhiên có khác với đời sau.

ngọn cờ "khôi phục đất cũ các Vua Hùng"; Lý Thường Kiệt nhấn mạnh "Nam quốc sơn hà Nam đế cư"[1] (Non sông nước Nam vua Nam cai quản); Nguyễn Trãi viết "Từ Triệu, Đinh, Lý, Trần bao đời gây nền độc lập; Cùng Hán, Đường, Tống, Nguyên mỗi bên xưng đế một phương" – *Bình Ngô đại cáo*; Quang Trung tuyên bố "Hà vật Ngô cẩu, cảm nghĩ xương cuồng" (Bọn chó Ngô là cái thá gì mà dám ngông cuồng như vậy – *Đại Nam liệt truyện – Sơ tập*); "Đánh cho sử tri Nam quốc anh hùng chi hữu chủ" (Đánh để cho chúng biết rằng nước Nam anh hùng là có chủ)... Đồng thời, ta cũng hiểu được sự cố kết, sự gắn bó cùng nhau vì đại nghĩa như là lẽ sống còn của các dân tộc trên đất nước ta từ xưa đến nay, qua chuyện "Nhiễu điều phủ lấy giá gương", chuyện "Bầu ơi thương lấy bí cùng", chuyện Trần Hưng Đạo nấu nước thơm tắm gội cho Trần Quang Khải (*Đại Việt sử kí toàn thư*), chuyện anh em Tây Sơn giảng hoà nhau để tập trung tâm lực vào việc chống thù trong giặc ngoài... Không những vậy, vấn đề nước ta đất không rộng, người không đông, nằm sát một nước lớn đầy tham vọng, còn giải thích vì sao dân tộc ta lại tha thiết với hoà bình, hữu nghị đến thế: Lê Lợi tha cho hàng vạn tù binh Trung Quốc về nước; Quang Trung vừa đánh tan quân Tôn Sĩ Nghị, đã sai ngay Ngô Thì Nhậm lo liệu việc làm giảm cơn tự ái của vua Thanh... Cũng về mặt địa lí, nước ta nằm trên đường giao thông quốc tế giữa các nước phương Bắc và phương Nam, phương Tây và phương Đông, là nơi gặp gỡ của nhiều luồng tư tưởng, nhiều nền văn hoá nổi tiếng, như tư tưởng văn hoá Đông Sơn – Lý Trần, tư tưởng văn hoá cổ Trung Quốc, tư tưởng văn hoá cổ Ấn Độ, và từ trung thế kỉ về sau là tư tưởng văn hoá tiến bộ châu Âu. Ngay trên lãnh thổ ta, Việt Nam cũng là nơi hoà hợp nhiều nền văn hoá cổ như văn hoá Lạc Việt, văn hoá Champa, văn hoá Khmer Nam Bộ.

---

[1] Về thời điểm ra đời và tác giả bài thơ này, đến nay vẫn còn nhiều ý kiến chưa thống nhất (BBT).

Có nhìn rõ đặc điểm địa lí "ngã ba đường" này, mới thấu hiểu sự phong phú và tính chất thoáng đãng trong nếp nghĩ, cách nhìn và khả năng sáng tạo của cha ông ta còn để lại dấu ấn trên trống đồng Đông Sơn, trong văn minh Lý – Trần, hoặc phần nào ở tư tưởng Nguyễn Trãi, ở kiến thức Lê Quý Đôn...

Về mặt chính trị, điều đáng nói trước tiên là dân tộc ta từng kinh qua hai "cơn choáng" lớn: một là hơn 1000 năm Bắc thuộc, và hai là gần 100 năm Pháp thuộc. Dưới sức ép nặng nề của hai thời kì thống trị này của ngoại bang, sự phát triển của dân tộc ta có thể nói là có nhiều mặt không bình thường, cá biệt, thậm chí còn biến dạng. Việc vẫn tiếp tục dùng chữ Hán như một văn tự chính thức ở nước ta từ thế kỉ X trở đi, nghĩa là sau khi thoát khỏi ách đô hộ của phong kiến phương Bắc là một thí dụ. Nhưng nhìn tổng quát, rốt cục dân tộc ta vẫn tồn tại, nền độc lập tự chủ được khôi phục, truyền thống và bản lĩnh dân tộc được duy trì, đó là một thực tế lớn lao. Vậy cái gì đã giúp ta đứng vững được qua những thử thách ngặt nghèo của lịch sử? Có thể tìm ra rất nhiều nguyên nhân chủ quan cũng như khách quan, nhất là về mặt chủ quan, như lòng yêu nước, chủ nghĩa anh hùng, cùng sự mềm dẻo, thích nghi, năng động... nhưng bao giờ cũng đảm bảo những nguyên tắc lớn: độc lập, tự chủ, giành cho mình con đường sống và phát triển.

Bên cạnh những thuận lợi và ưu điểm, điều kiện địa lí – chính trị đặc thù của ta cũng đồng thời tạo nên những khó khăn, những mặt hạn chế, thường tập trung biểu hiện ở các thế lực lạc hậu, phản động trong nước. Chẳng hạn, đặc điểm "đất không rộng, người không đông", nằm cạnh một nước lớn đầy tham vọng về mặt địa lí, dễ kích khởi tư tưởng dựa vào sức mạnh bên ngoài để đàn áp các phong trào tiến bộ bên trong mà ta đã thấy nơi Trần Ích Tắc, Lê Chiêu Thống, Nguyễn Ánh... Thêm vào đó, đặc điểm "ngã ba đường" về mặt địa lí cùng tập quán thích nghi để tồn tại dễ khiến nảy sinh tư tưởng cơ hội, lựa gió phất cờ rất phổ biến thời vua Lê – chúa Trịnh, đặc biệt ở các nhân vật như Nguyễn Hữu Chỉnh, Dương Trọng Tế,

Đinh Tích Nhưỡng, Hoàng Phùng Cơ... Việc bị nước ngoài đô hộ kéo dài cũng là mảnh đất dễ mọc lên đủ thứ cỏ dại, ví dụ như tư tưởng, văn hoá lai Tàu, lai Tây ở nước ta dưới thời phong kiến, thực dân mà *Đề cương văn hoá Việt Nam* (1943) từng nghiêm khắc phê phán...

2. Vấn đề quốc gia - khu vực

Xét trên bình diện tư tưởng, quốc gia - khu vực thực chất là mối quan hệ giữa diện và điểm, giữa cái chung và cái riêng. Có hiểu cái chung, mới thấy được mặt độc đáo của cái riêng. Cũng như có hiểu cái riêng, mới thấy được tính cụ thể của cái chung.

Nước ta là một bộ phận của Đông Nam Á, hay của phương Đông nói chung. Về mặt tư tưởng, có những cái là của riêng ta, nhưng cũng có những cái là chung cho toàn khu vực. Khi nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam, không thể chỉ chăm chăm đi vào những cái chung của khu vực mà quên khuấy việc tìm hiểu những mặt độc đáo có tính dân tộc hoặc quốc gia, tức là phần đóng góp riêng của nước mình cho sự phong phú và đa dạng của toàn khu vực.

Có đặt vấn đề như vậy, ta mới hiểu được vì sao Nguyễn Trãi trong khi khẳng định quyền độc lập tự chủ bất khả xâm phạm của dân tộc ta qua *Bình Ngô đại cáo* lại nhấn mạnh: "Người có Bắc Nam, đạo không chia khác"[1]. "Đạo không chia khác" ở đây là chỉ những hiện tượng tư tưởng chung của cả khu vực. Cụ nghè Ngô Đức Kế trong khi lên án khẩu hiệu "*Truyện Kiều* còn tiếng ta còn, tiếng ta còn nước ta còn" của tên đầu hàng phản bội Phạm Quỳnh[2], lại đồng thời tuyên bố: "Hán văn tức là Quốc văn, Khổng học tức là Quốc học". "Hán văn" và "Khổng học" ở đây là hiện tượng tư tưởng văn hoá chung của toàn khu vực.

---

[1] Trích: "Quân trung từ mệnh tập", *Nguyễn Trãi toàn tập*, NXB Khoa học xã hội, 1976, tr.112.

[2] Hiện nay, một số nghiên cứu đã cho thấy những thay đổi trong cách đánh giá và nhìn nhận về Phạm Quỳnh (BBT).

Phải nhận rằng có nhiều vấn đề thuộc văn hiến, triết học, tư tưởng, văn hoá cổ phương Đông, một phần hình thái ý thức xã hội cũng nảy sinh trên một cơ sở chung là phương thức sản xuất châu Á mà đến nay chúng ta chưa có dịp nghiên cứu kĩ. Do vậy thường có cái nhìn chưa toàn diện. Thí dụ, Nho giáo không chỉ là hiện tượng riêng của Trung Quốc hay Việt Nam mà Nhật Bản, Triều Tiên, Mông Cổ... cũng đều có Nho giáo. Phật giáo không chỉ là hiện tượng riêng của Ấn Độ mà Trung Quốc, Việt Nam, Nhật Bản, Triều Tiên, Lào, Campuchia, Thái Lan, Miến Điện, Sri Lanka, Nepal... cũng đều có Phật giáo. Lão giáo, kể cả Đạo giáo, có ở Trung Quốc, đồng thời cũng có ở Triều Tiên, Nhật Bản, Việt Nam... Chữ Hán, chữ Pali, chữ Sanskrit một thời cũng đã từng là công cụ ghi chép chung của nhiều nước trong khu vực. Ta dùng chữ Hán làm phương tiện ghi chép, nhiều nước khác ngoài Trung Quốc như Nhật Bản, Triều Tiên cũng có lúc dùng chữ Hán làm phương tiện ghi chép. Ta có âm Hán Việt, Nhật Bản cũng có âm Hán Nhật. Ta có chữ Nôm, Nhật Bản cũng có một lối chữ tương tự trước khi xuất hiện các cách viết Vạn diệp gia danh, Katakana hay Hiragana; Triều Tiên cũng có một lối chữ như vậy trước khi xuất hiện các cách viết Lại độc, Văn ngôn; Mông Cổ cũng có một lối viết như vậy gọi là Bát tư ba... Nhiều thể loại văn học như thơ, phú, kịch, tiểu thuyết... cũng bằng cũng trắc, cũng niêm cũng luật, cũng chương cũng hồi... không chỉ có ở Trung Quốc hay Việt Nam, mà còn có cả ở Triều Tiên, Nhật Bản... (Xem *Đông Dương học văn hiến loại mục*, xuất bản ở Tokyo từ 1958 đến nay).

Trong *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*, Mác viết: "Những thành quả về tinh thần của một dân tộc trở thành sở hữu chung của tất cả các dân tộc. Tình trạng dân tộc hẹp hòi và phiến diện dân tộc ngày càng không thể tồn tại được nữa". Ở một chỗ khác, Mác viết: "Không có văn minh Hy Lạp và đế quốc La Mã, là tuyệt nhiên không có châu Âu hiện đại".

Sự tác động lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau giữa các nền văn hoá cũng là một quy luật, một thực tại không thể bỏ qua.

Với một cách nhìn như vậy, có thể nghĩ Nho giáo, Phật giáo, Lão giáo, hay rộng ra, những hiện tượng tư tưởng triết học chung của cả khu vực, ta đều phải nghiên cứu đúng mức. Và cũng chỉ có như thế thì mới chỉ ra được đâu là đặc trưng cơ bản của lịch sử tư tưởng Việt Nam. Thái độ "xô bồ", "vơ đũa cả nắm", hoặc ngược lại với nó là chủ nghĩa "thuần khiết" (purisme), theo ý riêng của tôi, đều ít triển vọng, nhất là khi tìm hiểu lịch sử tư tưởng. Ở đây thật rất cần một thái độ phân tích lịch sử và cụ thể.

Ngay như Nho, Phật, Lão tuy là hiện tượng khu vực, nhưng không phải ở nước nào, vào giai đoạn lịch sử nào cũng giữ một khuôn mặt như nhau: Nho của ta khác Nho Trung Quốc, Phật của ta khác Phật Ấn Độ. Nếu không có sự khác nhau đó, chắc chắn nó sẽ không tồn tại được ở đất Việt Nam này.

Ta hãy nghe bài thơ của Trần Dụ Tông:

Đường Việt khai cơ lưỡng Thái Tông,
Đường xưng Trinh Quán, ngã Nguyên Phong.
Kiến Thành tru tử, An Sinh tại,
Miếu hiệu tuy đồng, đức bất đồng.
(Đường, Việt hai vua hiệu Thái Tông,
Đường xưng Trinh Quán, Việt Nguyên Phong.
Kiến Thành bị giết, An Sinh sống,
Miếu hiệu như nhau, đức chẳng cùng).

Chuyện đặt "miếu hiệu" là chuyện của *Lễ kí*, chuyện Nho giáo. Miếu hiệu của Trần Cảnh tuy có giống miếu hiệu của Lý Thế Dân, nhưng nói về đức độ thì mỗi đằng một khác. Ở nước đất rộng người đông kia, dù là anh em ruột thịt người ta vẫn lấy cớ "quân xử thần tử, thần bất khả bất tử" để giết nhau như ngoé. Còn ở một nước đất không rộng, người không đông, luôn luôn bị một nước lớn láng giềng uy hiếp như Việt Nam,

thì người ta thường dẹp bỏ những mâu thuẫn riêng, để phụng sự những mục tiêu lớn lao chung.

Ta nghe thêm mấy câu nữa trích từ một bài văn khác trên chiếc đỉnh chùa Phổ Minh, tương truyền là do Nguyễn Trung Ngạn soạn: "Cái đỉnh của nhà Chu thuộc về loại đỉnh Thần, còn cái đỉnh của người Việt ta, thuộc về loại đỉnh Phật. Thần thì dễ thay đổi, còn Phật thì thường lạc quan. Ôi! Người đời sau chớ có đúc nhầm!"[1]. Chiếc đỉnh ở đây được xem như biểu tượng cho tính nết một dân tộc. Tuy đều là đỉnh thờ cả, là truyền thống lịch sử cả, nhưng Trung Quốc thì hay có những sự "bất thần", còn Việt Nam thì không mong gì hơn là được yên bình, ổn định...

Có thể thấy nếu nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam mà bỏ qua lịch sử tư tưởng khu vực, thì sẽ làm nghèo nàn đi tính phong phú, đa dạng – vốn là kết quả giao lưu tư tưởng văn hoá lâu đời trên đường phát triển của ta. Ngược lại, nếu không thấy những nét đặc thù trong lịch sử tư tưởng của ta, đồng nhất lịch sử tư tưởng quốc gia với lịch sử tư tưởng khu vực, thì cũng sẽ không tiếp cận được chân lí hoặc sẽ nhìn thấy ta như là bóng mờ của một cái gì đó.

3. Vấn đề tư liệu thành văn và tư liệu dân gian

Tình hình tư liệu thành văn thuộc các giai đoạn có khác nhau. Thời Bắc thuộc, tư liệu thành văn của ta mất mát hầu hết. Số ít ỏi còn lại, cũng đã trải qua sự lọc lựa, cắt gọt theo khẩu vị và lợi ích người lưu giữ nó, ở đây là người Trung Quốc. Tinh Thiều, Lý Bôn, Đạo Cao, Pháp Minh, Phùng Đối Trí, Khương Công Phục, Liêu Hữu Phương... vốn là những tác giả Việt Nam giàu tư tưởng, giỏi thơ văn thời Bắc thuộc, nhưng tác phẩm của họ không lưu lại được bao nhiêu ngoài một số ít bài có lẽ thuộc loại hai hay loại ba mà các sách Trung Quốc

---

[1] Trần Văn Giáp, *Tìm hiểu kho sách Hán Nôm (Nguồn tư liệu văn học sử Việt Nam)*, Tập 1, NXB Văn hoá, Hà Nội, 1984, tr.49.

hiện còn giữ[1]. Từ thế kỉ XI trở về sau, nghĩa là sau ngày giành lại nền độc lập tự chủ, sách vở ta khá nhiều, nhưng thất lạc cũng vô kể. Lê Quý Đôn trong bài tựa *Nghệ văn chí* có nói: "Nước ta vốn là nước văn hiến, trên từ vua chúa dưới đến quan dân đều có biên soạn sách vở. Bây giờ gộp chung cả lại, chẳng qua chỉ còn được ngoài trăm pho sách".

Ngay như thời Lý – Trần, thời kì phục hưng của dân tộc, rất đáng tìm hiểu về nhiều mặt, vậy mà sách vở tài liệu thành văn thuộc giai đoạn này, như Lê Quý Đôn nhận xét, trăm phần không còn giữ lại được một đôi phần: "Các bản chiếu, sách, sắc, lệnh, các bài ca, bài tụng, các tờ tâu, tờ biểu bàn bạc các điều lệ, điển chương của hai triều Lý, Trần trong thời gian hơn 300 năm, kể sao xiết được, thì nay đều mất cả".

Số sách vở tài liệu thành văn thời Lý – Trần mà ngày nay chúng ta sưu tầm được, phần nhiều đều do các nhà chùa hoặc các gia đình Nho gia vọng tộc cất giữ. Nhà chùa chỉ giữ lại những gì có lợi cho đạo Phật; cũng như nhà nho chỉ giữ lại những gì có lợi cho thi cử và đạo Nho. Cho nên không có gì lạ khi lật bộ *Thơ văn Lý – Trần* được biên soạn, ta thấy phần nhiều là kinh với kệ, cùng đủ loại minh văn bi kí gắn với chùa chiền, và không ít tác phẩm đã bị sửa chữa lại cho hợp quan điểm các nhà nho, từ *Việt điện u linh tập* đến *Lĩnh Nam chích quái* đều thế cả. Những cái gì nằm ngoài lợi ích của Nho và Phật, không trực tiếp phục vụ được việc thi cử, đều rơi rụng dần theo thời gian.

Thêm vào đó là tình trạng rối loạn về văn bản. Các sách vở Hán Nôm còn lưu lại đến ngày nay đều trải qua một quá trình sao đi chép lại triền miên, chuyện "râu ông cằm bà", chuyện "lỗ ngư hợi thỉ", chuyện "lộng giả thành chân" là tương đối phổ biến... Xin nói với các đồng chí, ngay như bản *Đề cương văn hoá Việt Nam* (1943) ra đời cách đây mới hơn 40 năm, vậy mà

---

[1] Xem thêm: Trần Nghĩa, *Sưu tầm và khảo luận tác phẩm chữ Hán của người Việt Nam trước thế kỉ X*, NXB Thế giới, Hà Nội, 2000 (BBT).

trong dịp kỉ niệm vừa rồi, chúng ta đã tìm thấy đến năm, sáu dị bản, trong đó có những chỗ "chèo chống" nhau hẳn hoi!

Do nhiều nguyên nhân về mặt tư liệu như trên, nên bộ mặt thực của đối tượng nghiên cứu của chúng ta, tức lịch sử tư tưởng, thường bị xô lệch, hoặc không phản ánh được đầy đủ, hoặc tuy có được phản ánh đấy, nhưng chưa hẳn là "bản lai diện mục" của vấn đề.

Với tình hình như vậy, chúng ta nên có cách xử lí thật uyển chuyển và thích hợp. Trước hết là công tác văn bản học. Mọi tư liệu nghiên cứu đều phải qua các khâu như biện nguỵ, hiệu chính, phiên âm hoặc chính xác hoá từng khái niệm. Thứ hai là ở tất cả các giai đoạn nghiên cứu, cần có sự tham gia của nguồn tư liệu dân gian, nhất là thời Hùng Vương và thời Bắc thuộc. Ba là trong các thời kì mà tư liệu thành văn còn ít, như thời Bắc thuộc, cả thời Lý – Trần nữa, tiêu chuẩn chọn lựa đối tượng nghiên cứu không nên quá khắt khe. Vả chăng đây cũng là thời kì mà ranh giới giữa văn học, sử học, triết học... còn chưa tách bạch. Từ đầu đời Hậu Lê trở về sau, nhất là thời Nguyễn gần đây, tư liệu thành văn còn giữ được tương đối dồi dào, việc chọn lựa đối tượng nghiên cứu đã có thể chặt chẽ hơn một chút.

Tóm lại, không nên định một tiêu chuẩn cứng nhắc về tư liệu chung cho mọi thời kì. Và cũng chỉ có như vậy, bộ *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* đầu tiên mới có thể soạn nổi.

II

ĐẶC ĐIỂM TƯ TƯỞNG

VỀ ĐẶC ĐIỂM TƯ TƯỞNG VIỆT NAM*

Trần Đình Hượu
(Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội)**

Từ khi nước ta tiếp xúc với phương Tây, du nhập tư tưởng phương Tây, tức là từ đầu thế kỉ XX cho đến nay, đó là thời đại mới. Tư tưởng Việt Nam tiếp cận và hoà dòng vào tư tưởng đương đại của thế giới. Đoạn trước đó, khi nước ta còn nằm trong văn hoá có tính chất khu vực – vùng Đông Á và Đông Nam Á – tư tưởng nước ta có những nét chung của tư tưởng cả khu vực đó.

Đối với đoạn sau, vấn đề đối tượng và phương pháp nghiên cứu không có gì phải bàn cãi nhiều. Đó là đối tượng và phương pháp chung khi nghiên cứu tư tưởng triết học cận hiện đại của các nước. Nhưng với đoạn trước thì công việc phức tạp hơn. Tư tưởng hay triết học ở đây cũng đặt ra rất nhiều vấn đề nhưng không giống cách ở phương Tây, nơi đã cung cấp cơ sở để hình thành phương pháp nghiên cứu hiện đại.

Trong một thời gian dài ước tính từ thế kỉ II cho đến đầu thế kỉ XX, ở nước ta có sự tồn tại song song của Tam giáo, du nhập từ Trung Quốc vào. Tam giáo có thay thế nhau giữ vai trò hàng đầu nhưng thực tế là kết hợp với nhau, thẩm thấu

---

* Trích phần II báo cáo đọc ở cuộc họp *Tư tưởng hay triết học và nội dung thực tiễn của cách đặt vấn đề đó trong việc nghiên cứu ý thức hệ Việt Nam.*

** Nay là Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

vào nhau, chia phạm vi với nhau, chi phối đời sống tinh thần của nhân dân ta. Bên cạnh Tam giáo là sự tồn tại của cách suy nghĩ dân gian để dấu vết lại trong các truyện kể và kết tinh trong tục ngữ. Cũng cần nói đến học thuyết Âm dương, Ngũ hành, cách phân tích Thời, Thế... cũng là những tư tưởng du nhập từ Trung Quốc và cũng tồn tại không hoàn toàn độc lập với Nho giáo. Tư tưởng đó ảnh hưởng lớn đến các khoa học, giả khoa học và cách suy nghĩ, tính toán trong cuộc sống. Sự kết hợp phức tạp giữa Nho, Phật, Đạo, giữa Tam giáo với cách suy nghĩ dân gian, giữa những thứ đó với Âm dương, Ngũ hành để tìm cách quan niệm thế giới, quan niệm con người, cuộc sống, quan niệm sự vận động, sự đổi thay lịch sử... đó mới đúng là cách tư duy Việt Nam.

Tư tưởng Việt Nam không chỉ là cái "thổ sản" thuần Việt, mà còn có cả nhiều cái từ ngoài đến, có khi được cải tạo, có khi để nguyên dạng, nhưng đều được sắp xếp theo một cách nào đó hay sử dụng theo một cách nào đó. Cái này mới là mấu chốt của bản lĩnh, và ưu nhược điểm của nó mới là cái chi phối sâu xa tư duy Việt Nam.

Tam giáo đều từ Trung Quốc truyền vào nước ta, được truyền bá cùng với sự xâm lược quân sự từ đời Hán, với chính quyền đô hộ hàng ngàn năm và với những lớp người Hán tị loạn sang Giao Châu, mảnh đất này khi ấy yên ổn hơn quê hương bản quán của họ. Những người Hán (quan lại hay không phải quan lại), mang đến đây cả Nho giáo và Đạo giáo (cả Đạo giáo thần tiên và Đạo giáo phù thuỷ). Đối với Phật giáo thì tình hình có khác. Nằm trên con đường biển từ Ấn Độ sang phương Nam và Trung Quốc, vùng ven biển nước ta đã biết đến Phật giáo từ trước. Cuối đời Hán, Luy Lâu (Thuận Thành – Hà Bắc[1]) đã là một trung tâm Phật giáo thịnh vượng. Các nhà nghiên cứu đã chứng minh trung tâm Luy Lâu còn

[1] Hà Bắc: Tỉnh cũ ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đến năm 1996, được tách thành hai tỉnh Bắc Ninh và Bắc Giang (BBT).

ra đời trước cả trung tâm Bành Thành và Lạc Dương ở Trung Quốc[1], và đường biển thì Phật giáo từ Việt Nam du nhập vào Trung Quốc. Thế nhưng đối với chính quyền và tầng lớp trí thức thượng lưu người Hán trong mấy thế kỉ sau thì Phật giáo ở đây cũng đã phát triển cùng với ảnh hưởng của Phật giáo Trung Quốc. Ở Trung Quốc, từ thời Hán Vũ Đế đã tìm ra phương thức Nho Pháp tịnh dụng cho việc trị nước, bảo vệ chế độ chuyên chế. Tư tưởng, học thuật trong tình hình đó cũng phát triển theo xu hướng dung hợp Hoàng Lão, Âm dương, Ngũ hành với Nho giáo. Nho giáo được tôn làm quốc giáo, cũng đến đây mới bắt tay vào công việc hệ thống hoá: xác định thành phần kinh điển, xác định văn bản và giải thích chính thức các luận điểm. Gói "hành lí tinh thần" mà các trí thức người Hán mang vào vùng đất mới Giao Châu là hỗn tạp như vậy. Nhưng liệu những thứ đó truyền bá được đến mức nào trong đám cư dân vốn giữ nguyên tổ chức công xã với những phong tục, tín ngưỡng của mình? Và nền học thuật đó quan hệ như thế nào với Phật giáo đã có thời gian trước để bám rễ vào nhân dân? Điều đáng chú ý là Nho giáo tuy vào sớm và chắc chắn được bộ máy thống trị ưu tiên truyền bá – chứng cớ là những điều sử sách ghi chép về sự nghiệp của Nhâm Diên, Tích Quang, Sĩ Nhiếp – thế nhưng trong thực tế thì nó phát triển chậm, chậm so với Phật giáo và Đạo giáo. Mãi đến thế kỉ XI, nhà Lý mới xây dựng Văn Miếu, tổ chức thi cử. Tuy vậy, các vua nhà Lý và cả Trần nữa, vẫn tìm chỗ dựa chính ở Phật giáo. Từ giữa thế kỉ XV, Nho giáo mới thành độc tôn, chi phối mọi mặt hoạt động. Nói độc tôn là nói Nho giáo thay Phật giáo, nhà nho thay nhà sư trong đời sống chính trị nhà nước,

---

[1] Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Chương I, NXB Lá Bối, Sài Gòn, 1974; *Lịch sử Việt Nam*, Tập I, NXB Đại học và Trung học chuyên nghiệp, Hà Nội, 1983, tr.399. Hiện quan điểm này đã có một số thay đổi. Xem thêm: Lê Anh Minh, "Khởi nguyên của Phật giáo Việt", trong: *Triết giáo Đông phương*, Dương Ngọc Dũng, Lê Anh Minh đồng soạn giả, NXB Đại học Quốc gia TP. Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh, 2003, tr.479 – 532. Xem phần khảo luận cụ thể ở sau (BBT).

còn trong xã hội thì Phật giáo, Đạo giáo vẫn còn ảnh hưởng rộng rãi trong nhân dân.

Nho giáo vốn không phải thuần nhất, có hệ thống chặt chẽ, càng về sau, khi đồng chức năng ý thức hệ chính thống, để giải đáp nhiều vấn đề thực tế và ứng phó với các học thuyết khác (nhất là Phật giáo), Nho giáo lại càng phải vay mượn, dung hợp nhiều hơn. Nhà nho, nhất là nhà nho từ thời Đường - Tống về sau, càng ít thuần nhất; trong họ thành phần tư tưởng Âm dương, Lão - Trang, Phật thường là không nhỏ. Nho giáo được truyền bá vào và có ảnh hưởng nhiều ở Việt Nam là thứ Nho giáo hậu kì. Trong lịch sử Nho giáo ở Trung Quốc từ thời Xuân Thu, Chiến Quốc cho đến đời Hán, việc học tập kinh điển tiến hành theo lối sư truyền trực tiếp, ảnh hưởng khó rộng rãi. Sau nạn đốt sách của nhà Tần, nhà Hán mới sưu tập lại kinh điển, đặt các chức Bác sĩ Ngũ kinh để giảng dạy và tiến hành với quy mô to lớn và lâu dài việc xác định thành phần kinh điển, văn bản và nội dung kinh điển. Đến đời Hán Linh Đế (Hy Bình năm thứ 4) mới chọn định bản khắc vào bia đá, dựng trước nhà Thái học[1]. Qua một thời gian loạn li dài, nhất là do tình hình phân tranh Nam - Bắc từ thế kỉ II đến thế kỉ VII, các ý kiến đã trở nên rất phân tán. Đường Thái Tông lại sai Khổng Dĩnh Đạt cùng một số người khác soạn *Ngũ kinh chính nghĩa* để thống nhất kinh điển[2] một lần nữa. Từ Hàn Dũ (768 - 824) đời Đường đến đời Tống có một xu hướng khôi phục lại Nho giáo đối lập với Phật giáo và Đạo giáo - với ý nghĩa là tôn giáo - kết tinh lại thành học thuyết Tống Nho với tên tuổi nổi bật là Chu Hy (1130 - 1200)[3]. Về mặt lịch sử tư tưởng, ở đời Tống, Trình - Chu không phải là phái duy nhất, cũng không phải là phái tiến bộ nhất, nhưng ảnh hưởng của

---

[1] Bì Tích Thuỵ, *Kinh học lịch sử*, Trung Hoa thư cục xuất bản xã, Bắc Kinh, 1959, tr.117.

[2] Bì Tích Thuỵ, *Kinh học lịch sử*, TLĐD.

[3] Konrat. N.I., *Phương Tây và phương Đông*, NXB Khoa học, Moskva, 1972. Xem bài: "Hàn Dũ và sự bắt đầu thời Phục hưng Trung Quốc" và bài "Triết học thời Phục hưng Trung Quốc (về phái Tống Nho)".

học phái đó ngay từ đời Nguyên ở phương Nam đã rất lớn. Đến đời Minh, mà dòng họ trị vì là con cháu Chu Hy, thì cách giải thích kinh điển của Chu Hy được coi là chính thống. Năm 1414, Minh Thành Tổ giao cho Hồ Quảng biên soạn *Tính lí đại toàn*, trình bày học thuyết Tống Nho[1].

Trong lịch sử tư tưởng nước ta, thứ Nho giáo đời Hán, đời Đường chắc cũng có du nhập vào nước ta nhưng ảnh hưởng chắc chỉ hạn chế trong đám người Hán di cư[2]. Còn Tống Nho thì do sự tiếp xúc khá mật thiết của nước ta dưới thời Lý – Trần với phương Nam Trung Quốc, do sự đô hộ của nhà Minh nên ảnh hưởng nhanh chóng và rộng rãi hơn[3]. *Đại Việt sử kí toàn thư* chép: "Năm Kỷ Hợi (1419). Mùa xuân. Tháng Hai. Nhà Minh sai giám sinh Đường Nghĩa sang ban các sách Ngũ kinh, Tứ thư, *Tính lí đại toàn*, *Vi thiện âm chất*, *Hiếu thuận sự thực* cho Nho học các phủ châu huyện" (T.Đ.H. nhấn mạnh)[4]. Đến năm 1435, nhân có phái đoàn sang chúc mừng vua Minh lên ngôi, vua nhà Minh lại "ban sách *Tứ thư đại toàn* mới in xong"[5]. Cũng cần nhắc đến chiếu định khoa thi của Lê Thái Tông năm 1434 và quy định môn thi "kì thứ nhất một bài kinh nghĩa, Tứ thư mỗi sách một bài"[6]. Tách hai thiên "Trung dung", "Đại học" trong *Lễ kí* thành sách, phân chương mục, chú thích và đưa hai quyển kinh điển như Ngũ kinh là việc làm của Trình Di và Chu Hy. Đến thời Nguyên Nhân Tông

---

[1] Bì Tích Thuỵ, *Kinh học lịch sử*, TLĐD, tr.281.

[2] Xem thêm: John Kremers Whitmore, "Social Organization and Confucian Thought in Vietnam", *Journal of Southeast Asian Studies*, 15 (02), September 1984.

[3] Xem thêm về hình thái Khổng giáo và Tống Nho: John Whitmore, "From Classical Scholarship to Confucian Belief in Vietnam", *The Vietnam Forum*, No.9, Winter-Spring, Yale University, pp.49 – 65; John Kremers Whitmore, "Chiao-chih and neo-confucianism: The ming attempt to transform Vietnam", *Ming studies*, 1977 (1): 51 – 92.

[4] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập III, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1972, tr.7.

[5] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập III, TLĐD, tr.111.

[6] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập III, TLĐD, tr.91.

(1312 – 1320) thì Tứ thư thành kinh điển dùng cho việc thi cử[1]. Ở nước ta, năm 1396 cũng bắt đầu "theo phép thi của nhà Nguyên"[2]. Cũng cần nhắc thêm là trước đó Chu Văn An (1292 – 1370) đã soạn *Tứ thư thuyết ước*. Từ đó cho đến thế kỉ XIX, uy tín của Trình – Chu trong việc giải thích kinh điển là tuyệt đối.

Nói Nho giáo được độc tôn không có nghĩa là Phật giáo, tư tưởng Lão – Trang và Đạo giáo bị phủ định. Về mặt nội dung, Tống Nho là một hệ thống hỗn hợp Nho – Phật. Về mặt vai trò xã hội, hầu như đã thành sự thoả thuận với nhau giữa Tam giáo về một sự phân công, phân vùng. Nho giáo giành toàn quyền trong việc học hành thi cử – với ý nghĩa đào tạo nhân tài cho bộ máy nhà nước. Trong các địa hạt khác như xã hội, văn học nghệ thuật, tín ngưỡng... Tam giáo song song tồn tại. Có những địa hạt, có những địa phương, Nho giáo không phải là có thế lực nhất. Trong một con người – kể cả nhà nho – về mặt vai trò của một người dân, họ chịu sự chi phối của tư tưởng Nho giáo, nhưng về mặt con người, về đạo đức, tín ngưỡng, cách sống... nhiều khi họ còn chịu ảnh hưởng của Phật hay Lão – Trang nhiều hơn.

Điều cần đặc biệt lưu ý là một khi các triều đại nước ta giành được độc lập, chấm dứt sự đô hộ của phong kiến Trung Quốc thì cũng không thể tự do xoá bỏ những tổ chức, thể chế đã hình thành qua hàng ngàn năm Bắc thuộc. Các triều đại Lý, Trần, Lê đều đã kế thừa và bắt chước cách tổ chức chính quyền (cùng với chế độ chọn người bằng khoa cử) theo kiểu Trung Quốc[3]. Với mô hình tổ chức *nhà nước trung ương tập quyền*

---

[1] Bì Tích Thuỵ, *Kinh học lịch sử*, TLĐD, tr.278.

[2] Phan Huy Chú, *Lịch triều hiến chương loại chí*, Tập III, NXB Sử học, Hà Nội, 1961, tr.9.

[3] Xem thêm: Nguyễn Minh Tường, *Tổ chức bộ máy nhà nước quân chủ Việt Nam (từ năm 939 đến năm 1884)*, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 2015, 918 trang; Phạm Đức Anh, *Mô hình tổ chức nhà nước ở Việt Nam thế kỉ X – XIX*, NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội, 2015, 306 trang. Trong khi đó, L.K. Whitmore nghĩ đến một nền quân chủ Phật giáo ở Đại Việt thời Lý. Xin đọc thêm: "Building a Buddhist Monarchy in Dai Viet: Temples and Texts under Ly Nhan Tong (r.1072 – 1127)", trong sách: *Buddhist Dynamics*

cao độ + làng xã tự trị + tông tộc thì Nho giáo tỏ ra có ưu thế nhất, thích hợp nhất. Nho giáo giúp các triều đại đó củng cố sự thống trị, đồng thời giúp củng cố sự thống nhất đất nước vào chính quyền trung ương, tăng cường trách nhiệm của người dân đối với nhà nước. Các vị anh quân và cả những nhà yêu nước lớn như Nguyễn Trãi chăm lo, phát triển Nho học, xây dựng Tư văn, tổ chức học hành thi cử, lo biên soạn quốc sử, khuyến khích văn học... đều theo lời khuyên của thánh hiền, đều theo trị đạo của Nho giáo. Việc phát triển Nho học, đưa nhà nho vào chính quyền thay thế nhà sư và quý tộc, kéo dài từ thế kỉ XIV đến thế kỉ XIX, cho ta thấy xu hướng chung là Hán hoá. Về tư tưởng, thực tế Hán hoá không chỉ là ở việc Thiền tông thay cho Phật giáo chịu ảnh hưởng Ấn Độ, ở việc Nho giáo có ảnh hưởng càng ngày càng sâu rộng trong thời độc lập, mà còn cả ở việc tông phái Lâm Tế của Phật giáo Trung Quốc được truyền bá phổ biến cả ở Bắc Hà và Nam Hà vào quãng thế kỉ XVII[1] thay cho Thiền phái Trúc Lâm. Ở đây, trong lịch sử đã có một sự chuyển vùng về văn hoá từ Đông Nam Á sang Đông Á. Bọn xâm lược Trung Quốc chiếm được vùng đất miền Bắc nước ta, biến nó thành quận huyện nội thuộc là tách nó ra khỏi thế phát triển của vùng Đông Nam Á. Trong hàng ngàn năm chính quyền đô hộ xúc tiến quá trình Hán hoá, khi đã giành được độc lập, các triều đại, kể cả chính quyền chúa Nguyễn ở Nam Hà cũng tiếp tục con đường Hán hoá đó. Đó là quyền lợi của giai cấp thống trị nhưng không phương hại cho sự nghiệp bảo vệ độc lập và phát triển dân tộc. Nước ta từ thời Lý – Trần đã thành nước có nền văn hiến cao hơn các nước Đông Nam Á cùng thời. Hệ quả tất nhiên không chỉ có một mặt tích cực. Mặc dù chính quyền ra sức xúc tiến, nhưng trong một đất nước – tuy đã thống nhất về lãnh thổ, về ngôn ngữ, về lịch sử, tức là đã có

---

in Premodern and Early Modern Southeast Asia, Edited by: D. Christian Lammerts, ISEAS Publishing – Yusof Ishak Institute, 2015, pp.283 – 306 (BBT).

[1] Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Tập II, NXB Văn học, Hà Nội, 1979.

sự hình thành dân tộc về cơ bản, song sự giao lưu giữa các vùng còn rất hạn chế và chưa có ý nghĩa kinh tế; trong điều kiện tổ chức xã hội làng xã khép kín, sống bằng nền kinh tế nông nghiệp và thủ công nghiệp tự túc, thoả mãn nhu cầu trao đổi hàng hoá ở các chợ nhỏ địa phương; trong điều kiện sự gia nhập của các vùng vào đời sống dân tộc trên quá trình Nam tiến xảy ra vào những thời điểm xa nhau - thì có những vùng có thể nói thực tế Hán hoá, ảnh hưởng Nho giáo hay Phật giáo kiểu Trung Quốc là không đáng kể. Có thể nói trong đời sống chung của cả đất nước thì sắc thái Đông Nam Á vẫn là nền tảng, nhiều khi các yếu tố Hán tuy có vào, thậm chí là vào lâu, vẫn không phá vỡ được. Điều đó có thể thấy rất rõ ở các vùng trước đây không được coi là "đất văn vật". Việc không thể phá vỡ sắc thái bản địa đó là cơ sở cho một số người nói quá trình phát triển lịch sử ở Việt Nam là quá trình phi Hán hoá, hay nói cách khác trong tư tưởng Việt Nam, Nho giáo chỉ là cái vỏ, cái áo khoác ngoài. Tôi không bàn vấn đề này trên bình diện văn hoá một cách rộng và tổng quát. Phạm vi mà ta bàn ở đây hay đối tượng để xem xét ở đây là tư tưởng - và tư tưởng không phải hiểu theo nghĩa là tổng số các thành tựu về tư duy, tổng cộng các tư tưởng về kinh tế, chính trị, văn hoá, quân sự, khoa học... mà là tư tưởng khái quát để đi đến triết học. Ở đây giai cấp cầm quyền, những lớp người trí thức, những vùng văn vật có vị trí chi phối. Hán hoá về tư tưởng thực ra không đơn giản chỉ là khoác áo Nho giáo hay Tam giáo ra ngoài cái nội dung tư tưởng bản địa hay nhét cái nội dung tư tưởng bản địa vào cái vỏ Tam giáo Trung Quốc. Không nên coi thường khả năng đồng hoá, khả năng thích ứng, khả năng liên kết - nhiều khi là bằng cách nhét nội dung của nó hay khoác cái áo của người khác - của Nho giáo, thứ tư tưởng điển hình Trung Quốc. Thế nhưng, một hệ tư tưởng cũng phải phát triển đến mức cao mới có đủ sức quy tụ và chi phối mọi mặt hoạt động, mà Nho giáo thì chưa phát triển đến trình độ như vậy. Về căn bản, nó chỉ là một học thuyết đạo đức - chính trị chưa giải đáp

được nhiều vấn đề của nhu cầu trí tuệ con người. Có những mảnh đất nó chưa với tay tới, có những địa hạt nó bất lực.

Hán hoá đã thành một xu thế, một thực tế lâu dài trong lịch sử. Xu thế, thực tế đó làm cho nước ta, cũng như Trung Quốc, ở những thế kỉ cuối rơi vào tình trạng trì trệ. Phi Hán hoá không phải đã là một xu thế mạnh mẽ trong quá khứ, mà là một yêu cầu cấp thiết của ngày nay đòi hỏi tự ý thức, tự phê phán để giải phóng tư tưởng, để hiện đại hoá đất nước.

Trong lịch sử các nước, hiện tượng du nhập các hệ tư tưởng từ ngoài vào phổ biến hơn nhiều so với hiện tượng phát sinh ở bản địa. Ngay cả ở các nước có thể tự hào là có nền triết học phát triển cao cũng thường bắt đầu bằng việc du nhập tư tưởng từ ngoài vào rồi sau đó mới phát triển nền triết học của mình qua một cuộc cách mạng tư tưởng. Phát triển thành hệ tư tưởng triết học phải trải qua sự phủ định bằng lí luận đối với hệ tư tưởng cũ. Đó là một bước nhảy vọt trong tư duy. Bước phát triển như thế nhất định phải có những nhu cầu thực tế mới và những điều kiện mới, những điều kiện cho phép nhìn ra sự phi lí của cách nhìn thế giới cũ, những nhu cầu san phẳng trở lực lớn trên con đường phát triển. Ở đây, những phát kiến vang dội về khoa học có vai trò cực kì quan trọng. Và tất nhiên là phải có người, có loại trí thức làm chủ được tri thức của thời đại, có người đủ điều kiện vật chất và tinh thần đảm đương nhiệm vụ tổng kết lịch sử đó. Trong lịch sử nước ta không phải không có những lúc có biến động lớn, gặp trở lực lớn. Có những thời đại rực rỡ, mở ra viễn cảnh huy hoàng, chắp cánh cho tư duy con người. Nhưng những thời đại đó thường là liên quan với chống ngoại xâm; chiến thắng oanh liệt của Ngô Quyền, Lê Hoàn xoá bỏ tình trạng Bắc thuộc, chiến thắng oanh liệt đời Lý, Trần, Lê, Tây Sơn... Đó là những thời đại tinh hoa dân tộc phát triển đến cao độ nhưng dốc hết vào đấu tranh quân sự để giành độc lập. Thắng lợi huy hoàng đã chắp cánh cho thơ ca, cho nghệ thuật nhưng lại không tạo được những điều kiện thực tế cho việc tổng kết triết học.

Trong một xã hội mà mối quan tâm hàng đầu là giữ gìn sự ổn định, sự nhất trí để phòng giặc ngoài xâm lược, với một thể chế mà làng xã là thành luỹ, với một nền sản xuất mà năng suất dựa vào kinh nghiệm, sự cần cù và bàn tay khéo léo thì kĩ thuật không đòi hỏi nhiều khoa học, khoa học không cần nhiều triết học. Nếu có những thời điểm có thể nói là nóng bỏng, xuất hiện những nguy cơ xã hội như thế kỉ XIV, XVI, XVIII còn vang bóng trong văn học thì cũng không có điều kiện để nhìn thế giới theo một cách khác. Với nhu cầu và điều kiện như thế thì đặt ra làm gì và ai đặt ra được vấn đề quan niệm thế giới theo một cách khác?

Trong lịch sử tư tưởng, ta đã có ba lần nhận ngoại viện từ Ấn Độ, từ Trung Quốc, từ phương Tây, nhưng không trải qua cuộc cách mạng tư tưởng nào. Ta không có thói quen cuồng tín đổ máu tranh chấp tôn giáo, mà ta cũng không có thái độ xác tín đổ mực để cãi nhau cho ra lẽ. Ta không quen đòi hỏi tính chính xác, tính hệ thống, tính nhất quán; ta không có thói quen tư duy triết học. Nếu như đội ngũ trí thức của ta trước đây – những nhà sư và nhà nho – không để lại cho chúng ta một di sản triết học thì ta cũng không nên trách cứ họ. Chưa thoát khỏi xã hội nguyên thuỷ thì người Việt đã gặp ngay nạn xâm lăng từ phương Bắc và nạn ngoại xâm đe doạ thường trực suốt hai mươi thế kỉ. Hoàn cảnh dẫn ta đi theo con đường tiếp nhận, bắt chúng ta chỉ được nghĩ những chuyện thực tế, dạy chúng ta cách ứng dụng nhanh chóng cái học được để ứng phó. Nhằm mục đích thực tế, cha ông chúng ta đã lựa chọn những cái đã có sẵn, chấp nhận nó, không tính cả chuyện những cái đó hoà hợp hay chống đối nhau, nhưng lại biết cách sử dụng cho có ích, không gây ra chống đối. Đối với thực tế, mà nhu cầu đặt ra chỉ có vậy thì kho Kinh, Tạng của Tam giáo Trung Quốc là quá dư thừa, thậm chí là quá mênh mông, ít ai có điều kiện học đủ. Những trường hợp như Nguyễn Trãi thừa hưởng gia tài sách vở của ông ngoại, một học giả quý tộc làm Tư đồ, tiếp xúc rộng rãi, hay như Lê Quý Đôn nhiều lần

đi sứ, lưu lại ở kinh đô Trung Quốc đọc sách và tiếp xúc với nhiều học giả nước ngoài là trường hợp rất hiếm. Đại đa số chỉ học đủ kinh sử để đi thi. Đối với họ, "Đại toàn" còn là quá rườm rà nên phải làm "Thuyết ước", phải làm "Toản yếu"[1] những bản tóm tắt – cho dễ học. Trong lịch sử học thuật của ta không có những nhà Kinh học dành cả cuộc đời, tra cứu, biện bác làm sáng tỏ nghĩa lí kinh điển, mà cũng không có những nhà tư tưởng nhìn tổng quát cả học thuật quá khứ để phê phán, đề xuất kiến giải riêng. Những người lỗi lạc, có tinh thần tự hào dân tộc đều muốn phát triển Tư văn ở Việt Nam bằng cách đi theo và tiến kịp không thua Trung Quốc chứ không phải phê phán nó để tìm cái của mình. Trên tinh thần đó, những nhà sử học viết quốc sử cho giống *Thông giám, Cương mục*[2], những nhà thơ nhà văn viết cho được như Lý, Đỗ, Âu, Tô[3]. Những cái gọi là phương kĩ như nghề làm thuốc, nghề bói toán, địa lí, thiên văn... cũng là học theo sách Tàu hoặc làm theo kinh nghiệm bản địa nhưng giải thích theo Âm dương, Ngũ hành.

Có một hệ tư tưởng tồn tại trong lịch sử Việt Nam, nhưng không có triết học Việt Nam. Người Việt Nam có một cách nghĩ và cách nghĩ đó có khác Trung Quốc. Người Việt Nam có ý thức rõ ràng về thực tế của mình, cởi mở, dễ tiếp nhận cái khác mình, giỏi bắt chước và biết ứng dụng linh hoạt. Cho nên họ đã chuyển từ Đông Nam Á sang Đông Á về mặt văn hoá, đã vay mượn rất nhiều ở tư tưởng Trung Quốc nhưng ở đâu cũng có sự lược bỏ, lược bỏ những chỗ khắt khe, tế toái. Lược bỏ cũng có nghĩa là đơn giản hoá, sơ lược hoá. Thế nhưng làm như thế mà giảm bớt đi được những cái tế toái, cứng nhắc,

---

[1] *Tứ thư thuyết ước* của Chu Văn An (thế kỉ XIV); *Tứ thư Ngũ kinh toản yếu* của Nguyễn Huy Oánh (thế kỉ XVIII); *Tính lí toản yếu* (thế kỉ XVIII).

[2] *Thông giám, Cương mục*: Cách viết sử theo của *Tư trị thông giám* của Tư Mã Quang và *Tư trị thông giám cương mục* của Chu Hy.

[3] Lý Bạch, Đỗ Phủ, Âu Dương Tu, Tô Thức.

những cái trái tự nhiên, trái nhân đạo, vốn có nhiều trong cách giải thích kinh điển Trung Quốc thì không phải là dở. Sự linh hoạt – không biết nên giải thích là tinh thần trung dung của Nho giáo, tinh thần nhu đạo, bất tranh của Lão – Trang, tinh thần hỉ xả, từ bi của Phật hay chỉ là tập quán chín bỏ làm mười bản địa – tất nhiên là hạn chế lớn cho cách tư duy chính xác, hệ thống, nhất quán cần thiết để tìm chân lí, để có tư duy khoa học, triết học. Nhưng trong điều kiện nhu cầu đơn giản, hoàn cảnh căng thẳng thì như vậy thường lại có hiệu quả.

Cách tư duy Việt Nam có ưu điểm và nhược điểm. Có thể trước đây là ưu điểm mà ngày nay, từ khi bước vào thời cận hiện đại, thì lại là nhược điểm cực lớn.

*

* *

Xử lí một đối tượng như trên đã trình bày sẽ gặp rất nhiều khó khăn. Khó khăn vì chúng ta thiếu tư liệu, khó khăn vì nó là phức hợp. Trong tình hình như vậy, chúng ta rất dễ phạm sai lầm. Hoặc là chúng ta đưa vào nhiều cái không phải của nó mà là của sử học, của văn học, thậm chí của truyền thuyết dân gian. Hoặc là chúng ta đưa vào những cái của tư tưởng Trung Quốc làm lẫn lộn khái niệm "triết học Việt Nam" mà ta xác định làm đối tượng. Cũng có thể vì thiếu tài liệu mà sinh ra suy đoán chủ quan, không dừng lại ở chỗ cần thiết, làm sai lạc diện mạo, thực chất đối tượng.

Trong lịch sử của ta có hiện tượng các phương thức sản xuất không đầy đủ, không thay thế nhau bằng cách cái sau phủ định cái trước. Những tàn dư của xã hội nguyên thuỷ (như ruộng công làng xã), của một chế độ nô lệ không điển hình (như nô tì công và tư), của một chế độ phong kiến phân tán chưa thành hình (như các hào trưởng, hào cường), một chế độ phong kiến tập trung quá sớm nhưng không trọn vẹn vì thiếu kinh tế đô thị, tồn tại song song, đan chéo vào nhau

như một dạng trầm tích[1]. Cho nên trong tư tưởng cũng có dạng trầm tích như vậy. Nhưng nước ta lại sớm thống nhất, thống nhất dưới hình thức quận huyện của chính quyền đô hộ rồi thống nhất thành quốc gia độc lập tạo ra điều kiện để dân tộc hình thành sớm. Cho nên ý thức hệ cũng có dạng thống nhất. Sự thống nhất ở đây được thực hiện đơn giản bằng cách kết hợp tư tưởng bản địa với tư tưởng Tam giáo, Âm dương, Ngũ hành và các yếu tố khác. Đó là một mô hình phức hợp, có thể nhìn nó như một khối mà không phải là một chỉnh thể, liên hệ hữu cơ với nhau. Theo tôi hình dung, trong mô hình phức hợp các thành tố kể trên không chồng chất lộn xộn mà liên kết nhiều cấp quanh một cái trục là Nho giáo. Sự liên kết các yếu tố đó có mức độ chặt chẽ khác nhau. Có cái chỉ là ghép hờ, có cái được liên kết chặt, có những cái được liên kết thành khối riêng nằm trong cái toàn bộ. Tôi cho rằng Nho giáo là xương sống của khối liên kết đó. Rõ ràng là trong cái toàn thể mà ta hình dung thì Nho giáo là một phần trong nhiều phần, thế nhưng nó là bộ phận then chốt, quy định sự chọn lọc, sự sắp xếp vì nó là học thuyết thống trị, và hơn thế, nó thích hợp với cơ chế chính trị – kinh tế – xã hội.

Viết lịch sử tư tưởng Việt Nam, tư tưởng một dân tộc, trong tình hình tư liệu chủ yếu là tác phẩm văn học, sử học, khoa học kĩ thuật, chúng ta lại càng cần lưu ý tới tình trạng liên kết, thẩm thấu hỗn tạp trên. Những mặt ảnh hưởng như thiên đạo, trị đạo, cách tu thân, quan niệm văn học, quan niệm lịch sử... không hoàn toàn gắn với vũ trụ quan, nhận thức luận như tư tưởng triết học phương Tây.

Từ những đặc điểm như vậy của đối tượng, ta có thể tìm những biện pháp tiếp cận và giải quyết những vấn đề cụ thể của việc nghiên cứu nó.

Tháng 7 năm 1984

---

[1] Xem thêm: Phan Huy Lê, "Vấn đề truyền thống và cách mạng", trong sách: *Về giá trị văn hoá tinh thần Việt Nam*, Tập 1, NXB Thông tin lý luận, Hà Nội, 1983, tr.80 – 95.

CÓ MỘT HỆ TƯ TƯỞNG CỦA PHƯƠNG THỨC SẢN XUẤT CHÂU Á Ở VIỆT NAM HAY KHÔNG?

(Từ việc nghiên cứu hình thái kinh tế – xã hội của Việt Nam trong lịch sử tới việc biên soạn bộ *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*)

Hồng Hà[*]

1. Vào đề

1.1. Lấy chủ nghĩa Mác soi sáng cho công tác biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*, phải chăng có thể định nghĩa:

"Lịch sử tư tưởng Việt Nam là lịch sử *phát sinh, hình thành và phát triển của những quan niệm cơ bản* của nhân dân ta đối với tự nhiên, xã hội và nhân sinh trong quá trình 4000 năm lịch sử dựng nước và giữ nước".

Phải chăng, so với lịch sử triết học của các nước trên thế giới, lịch sử tư tưởng Việt Nam cũng phản ánh được lịch sử *phát sinh, hình thành và phát triển của cuộc đấu tranh* của những quan điểm (dù là thô sơ) duy vật biện chứng với những quan niệm duy tâm, siêu hình.

Lịch sử tư tưởng phải phản ánh sự phát triển của tư tưởng trong mối quan hệ biện chứng: *sự phụ thuộc* của tư tưởng đối với

---

[*] Báo *Nhân dân* (BBT).

tồn tại xã hội, *sự tác động lớn lao* của tư tưởng đối với tồn tại xã hội, và *tính độc lập tương đối* của hệ tư tưởng.

Là một bộ phận của thượng tầng kiến trúc, tư tưởng phụ thuộc vào những biến đổi của cơ sở kinh tế thích ứng với thượng tầng đó, nên muốn xem xét phân tích hệ tư tưởng của mỗi thời kì lịch sử nào đó thì *phải xem xét, phân tích kĩ hình thái kinh tế – xã hội của thời kì đó*. Và đây chính là chủ đề mà báo cáo này muốn đưa ra cùng với cách kiến giải của mình.

1.2. Trong các cuộc họp trước đây, đối với hình thái kinh tế xã hội nước ta trong lịch sử, đã từng có những gợi ý như sau:

a) Một loại ý kiến cho rằng: Xã hội Việt Nam từ thời Hùng Vương đến khi nhà Hán xâm lược là xã hội *tiền phong kiến* (công xã thị tộc, gia trưởng...). Từ sau khi phương Bắc xâm lược, đô hộ đến thế kỉ XIX, Việt Nam là một xã hội *phong kiến*. (Tất cả các nước phương Đông trong thời gian ấy đều bị chi phối bởi những quan hệ phong kiến). Từ thế kỉ XIX cho đến Cách mạng tháng Tám, ở ta chế độ phong kiến suy vong, chủ nghĩa tư bản phương Tây xâm lược và Việt Nam trở thành *thuộc địa*, bị lôi cuốn vào quỹ đạo của chủ nghĩa tư bản (cũng như hầu hết các nước phương Đông khác).

b) Một loại ý kiến khác lại cho rằng:

– Xã hội Việt Nam đình trệ rất lâu dài trong chế độ phong kiến.

– Lịch sử tư tưởng Việt Nam thời phong kiến, nghĩa là cho đến hết thế kỉ XIX chỉ bao gồm duy nhất hệ tư tưởng phong kiến với tư cách là hệ tư tưởng mà thôi.

Đã có và chỉ có thể có cuộc đấu tranh giữa những khuynh hướng khác nhau trong cùng một hệ tư tưởng phong kiến mà thôi. Vì vậy, dù tiến bộ đến đâu thì các nhà tư tưởng cũng không thể phá vỡ và không thể khắc phục hệ tư tưởng phong kiến, có nghĩa là không thể vượt qua sự hạn chế lịch sử đối với họ.

1.3. Đối với những gợi ý trên đây, tôi thấy có hai vấn đề cần được tìm hiểu:

a) Có đúng xã hội Việt Nam từ thế kỉ II trước Công nguyên tới thế kỉ XIX là chế độ phong kiến không?

– Như vậy, chế độ phong kiến ở Việt Nam thoát thai từ chế độ gì đây?

Chế độ cộng sản nguyên thuỷ chăng? Hay là chế độ nô lệ?

– Như vậy, chế độ phong kiến được du nhập vào Việt Nam cùng với sự thống trị của bọn phong kiến phương Bắc ư?

– Chế độ ruộng đất của Việt Nam có phản ánh bản chất và đặc trưng của chế độ phong kiến không?

– Cơ cấu xã hội của Việt Nam trong lịch sử có phản ánh đặc trưng của chế độ phong kiến không?

b) Tư tưởng Việt Nam với bản chất và nội dung của nó có phải là *hệ tư tưởng phong kiến không*?

Với hệ tư tưởng phong kiến đó, liệu nhân dân Việt Nam có thể dựng nước và giữ nước thắng lợi trong mấy thiên niên kỉ vừa qua không?

Nền văn hoá truyền thống của Việt Nam mà lâu nay ta vẫn đề cao có thuộc hệ tư tưởng phong kiến không?

Khi nói đến những giá trị truyền thống của lịch sử, có mối quan hệ gì giữa những truyền thống đó với cái gọi là hệ tư tưởng phong kiến chính thống nói trên không?

2. Thử điểm lại quá trình nghiên cứu khoa học gần đây đối với hình thái kinh tế – xã hội của Việt Nam trong lịch sử

2.1. Trong bài tổng hợp việc nghiên cứu các hình thái kinh tế – xã hội trong lịch sử Việt Nam (Tạp chí *Nghiên cứu lịch sử*, số 202, tháng 1 và 2, 1982), đã có nêu những ý kiến đối với việc xác định hình thái kinh tế – xã hội phong kiến, và nô lệ ở Việt Nam, có thể nêu lên mấy điểm đáng chú ý sau đây:

– Đến nay đã có thể kết luận là xã hội Việt Nam không trải qua chế độ chiếm hữu nô lệ điển hình kiểu Hy Lạp, La Mã dù có hình thức nông nô, nô tì.

– Vậy sự chuyển biến từ cộng sản nguyên thuỷ lên xã hội có giai cấp diễn ra như thế nào?

– Nếu trực tiếp chuyển sang chế độ phong kiến thì xã hội phong kiến bắt đầu từ thời điểm nào?

Chính trong quá trình nghiên cứu đó, nhiều nhà sử học đã quan tâm đến vấn đề phương thức sản xuất châu Á mà Mác đã đề cập tới trong cuốn *Góp phần phê phán chính trị kinh tế học*[1].

2.2. Tôi muốn giới thiệu ở đây vài kết luận của một số nhà sử học, mà tôi đồng tình về cơ bản (Tất nhiên cuộc đối thoại còn tiếp tục lâu dài).

a) Khi nghiên cứu nước Âu Lạc, tiếp theo nước Văn Lang thời Hùng Vương và thời An Dương Vương, các tác giả giáo trình *Lịch sử Việt Nam*, Tập I, đã kết luận:

"Đó là sự phát triển từ xã hội nguyên thuỷ lên xã hội phân loại giai cấp sơ kì kiểu phương thức sản xuất châu Á"[2].

b) Phan Huy Lê trong bài viết "Vấn đề truyền thống và cách mạng" đã cho rằng:

"Từ thời kì dựng nước đời Hùng Vương, An Dương Vương trở đi, nước ta bước vào xã hội phân hoá giai cấp sơ kì với kết cấu kinh tế – xã hội đặc thù của phương Đông. Cơ sở bền vững và phổ biến của xã hội là công xã nông thôn – tức là làng xã cổ truyền – với chế độ sở hữu hay chiếm hữu ruộng đất và quyền tự trị rộng lớn về nhiều mặt của công xã. Nông dân công xã là lực lượng chủ yếu của xã hội, chúng tôi tạm gọi là xã hội phương thức sản xuất châu Á. Trên nền tảng của

---

[1] Xem thêm: C. Mác, *Góp phần phê phán chính trị kinh tế học*, NXB Sự thật, Hà Nội, 1971; C. Mác và Ph. Ăng ghen, *Toàn tập*, Tập 13, NXB Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 1993.

[2] *Lịch sử Việt Nam*, Tập I, NXB Đại học và Trung học chuyên nghiệp, Hà Nội, 1983, tr.225.

phương thức sản xuất châu Á, quan hệ sản xuất phong kiến dần dần nảy sinh và dẫn đến sự xác lập của chế độ phong kiến vào khoảng thế kỉ XV[1].

c) Nguyễn Hồng Phong cho rằng:

"Cho đến thế kỉ XV, xã hội Việt Nam thuộc phạm trù hình thái xã hội của phương thức sản xuất châu Á"[2].

d) Trần Quốc Vượng khi phân tích hình thái kinh tế – xã hội Việt Nam từ thế kỉ XIX trở về trước, đã cho rằng đó là "một xã hội tiểu nông truyền thống nằm trong khung cảnh của một phương thức sản xuất châu Á"[3].

Tuy ý kiến các nhà khoa học còn đang khác nhau vì cuộc thảo luận còn cần có thời gian, nhưng những nhận thức cứng nhắc trước đây khẳng định một chiều rằng xã hội Việt Nam là xã hội phong kiến đang phải được xem xét lại một cách nghiêm túc.

Càng ngày, khái niệm phương thức sản xuất châu Á càng tỏ rõ có thể giúp ta lí giải được hình thái kinh tế – xã hội nước ta trong lịch sử.

2.3. Nếu chúng ta khẳng định rằng xã hội Việt Nam trong một thời kì lịch sử dài là xã hội phong kiến, vậy thì hệ triết học chính thống, hệ tư tưởng chính thống là tư tưởng gì đây?

Phải chăng là hệ tư tưởng phong kiến?

Khi phân tích xã hội phong kiến châu Âu, Ăngghen đã nói: "Giáo hội với quyền chiếm hữu ruộng đất phong kiến của nó là mối liên hệ thực tế giữa các nước; sự tổ chức phong kiến của giáo hội dùng tôn giáo thừa nhận chế độ nhà nước phong kiến thế tục. Hơn nữa, tầng lớp thầy tu là giai cấp duy nhất có học. Do đó, tự nhiên là cái giáo điều của giáo hội là yếu tố xuất phát và cơ sở của mọi suy nghĩ"[4].

---

[1] Xem: Viện Mác – Lênin, Viện Chủ nghĩa xã hội khoa học, *Về giá trị văn hoá tinh thần Việt Nam*, NXB Thông tin lý luận, Hà Nội, 1983, tr.82.

[2] Xem: Tạp chí *Nghiên cứu lịch sử*, số 202, tháng 1 và 2, 1982, tr.32.

[3] Xem: Tạp chí *Cộng sản*, số 2, 1981.

[4] Xem: *Lịch sử triết học – Triết học của xã hội phong kiến*, NXB Sự thật, Hà Nội, 1959, tr.10.

Khi nói về triết học của xã hội phong kiến Trung Quốc, có quan điểm cho rằng Khổng giáo, tư tưởng triết học của Khổng Tử được Đổng Trọng Thư đề cao và được trở thành hệ thống tư tưởng chính thống chiếm địa vị thống trị trong xã hội Trung Quốc.

Do đó, muốn bàn đến hệ tư tưởng chính thống ở Việt Nam, phải chăng trước hết phải đi tìm hiểu hình thái kinh tế – xã hội của Việt Nam trong lịch sử, tìm hiểu chế độ ruộng đất với toàn bộ cơ cấu xã hội, thiết chế chính trị, phải chăng chỉ có như vậy thì mới có thể có sự hiểu biết đúng đắn về lịch sử tư tưởng của nước ta.

Vì vậy, công việc nghiên cứu biên soạn bộ *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*, cần phải được bắt đầu bằng một bước thảo luận xung quanh đề tài:

"Điểm lại kết quả nghiên cứu phương thức sản xuất châu Á trong lịch sử Việt Nam và sự khác biệt giữa hệ tư tưởng của phương thức sản xuất châu Á so với các xã hội nô lệ và phong kiến".

Hệ tư tưởng của phương thức sản xuất châu Á không thể giống như hệ tư tưởng của chế độ nô lệ và hệ tư tưởng của xã hội phong kiến. Nhưng nó là cái gì thì cho đến nay vẫn chưa có công trình nào nghiên cứu rõ ràng. Và đây chính là một nhiệm vụ, một nội dung của những người tham gia biên soạn bộ *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*. Đó là *điều bắt buộc phải làm* dù khó khăn rất lớn.

3. Thử nêu lên những đặc điểm của hệ tư tưởng phương thức sản xuất châu Á ở Việt Nam

3.1. Xin nêu lên một cách hết sức tóm lược một số nét đặc trưng của hình thái kinh tế – xã hội nước ta trong lịch sử.

a) Kinh tế nông nghiệp lấy nghề trồng lúa nước làm chủ đạo từ sớm đã trở thành nền tảng của xã hội nước ta. Toàn bộ nền văn minh trước đây của nước ta thực chất là *một nền văn minh*

nông nghiệp trồng lúa nước trong những điều kiện cụ thể của vùng nhiệt đới gió mùa.

b) Nhân dân ta sống gắn bó trong làng xã cổ truyền dựa trên kết cấu công xã nông thôn, bảo tồn được nhiều tính tự trị và quan hệ dân chủ công xã. Văn hoá Việt Nam cổ truyền là *một nền văn hoá xóm làng.*

c) Trong xã hội Việt Nam trước kia, sự phân hoá giai cấp không mạnh. Không có một giai cấp đại địa chủ mạnh để làm nền tảng vững chắc cho một chính quyền phong kiến. Kinh tế tiểu nông là phổ biến. Tổ chức sản xuất và lề lối kinh doanh truyền thống là "chồng cày, vợ cấy, con trâu đi bừa". Số lượng đại địa chủ rất ít, không có tầng lớp đại thương nhân, *nếp sống của dân tộc là nếp sống tiểu nông.*

d) Xã hội Việt Nam cần phải có một nhà nước trung ương tập quyền để thống nhất các công việc trị thuỷ (đắp đê) và phòng thủ đất nước... nhưng nó không có cơ sở xã hội vững chắc. Nó *vừa phải chỉ huy, bóc lột các xóm làng, lại vừa phải tôn trọng quyền "tự trị" của xóm làng.*

3.2. Nhìn lại nền văn hoá Việt Nam trong lịch sử, có thể nói ngay từ thời kì Lạc Việt, tổ tiên ta đã ở *một trình độ văn hoá vật chất tương đối cao.*

Trên cơ sở sản xuất nông nghiệp, người Việt đã biết định cư thành xóm làng, tổ chức công tác thuỷ lợi, trị thuỷ, tổ chức công tác phòng thủ đất nước... Bằng sự cần cù, thông minh và sáng tạo, nhân dân ta đã dựng lên đất nước với điều kiện tự nhiên phì nhiêu nhưng vô cùng khắc nghiệt, bất chấp thiên tai và ngoại xâm.

Những trống đồng, tên đồng, lưỡi cày bằng sắt, thuyền đi sông đi biển, những đê điều, những đình chùa đã chứng tỏ trình độ khoa học kĩ thuật, trình độ văn hoá với bàn tay khéo léo và óc thông minh, sáng tạo của cha ông ta.

3.3. Từ trên cơ sở thực tế mà Sử học, Khảo cổ học, Dân tộc học đã khám phá cho tới nay, có thể nhìn thấy rõ những *quan niệm*

của cha ông ta khi nhận xét về thiên nhiên, xã hội và cuộc sống của chính mình.

– *Với thiên nhiên*, cha ông ta từng bước tìm hiểu và hành động phù hợp với *những quy luật của thiên nhiên*:

+ Khẩu hiệu có tính chất tổng kết cao trong nông nghiệp: "Nước, phân, cần, giống", "Nhất thì, nhì thục".

+ Rất chú ý hướng nhà trong việc xây dựng: nhà, hiên, vườn.

+ Việc đắp đê, chống lụt.

+ Nghề thủ công phát triển.

Xét cho kĩ, tất cả những cái đó thể hiện những quan niệm duy vật biện chứng ở mức độ thô sơ, dựa trên cơ sở nhận thức và lợi dụng quy luật khách quan.

– *Với xã hội và cuộc sống con người*, để có thể chống được ngoại xâm và chiến thắng thiên tai, cha ông ta *phải sống đoàn tụ, giúp đỡ lẫn nhau.*

Nền văn hoá truyền thống Việt Nam thể hiện *tính nhân dân sâu đậm, do đó có nhiều giá trị dân chủ và nhân đạo* giữa người với người, *sống có tình nghĩa thuỷ chung;* trong nhà, *người mẹ, người vợ có vị trí quan trọng; quan hệ họ hàng làng xóm* được coi trọng; trong quá trình đấu tranh chống ngoại xâm, hình thành *chủ nghĩa yêu nước* và chủ nghĩa anh hùng dân tộc, những *tình cảm cộng đồng, thương yêu đùm bọc* trong tình nghĩa bà con xóm làng, "Người trong một nước phải thương nhau cùng"...

Những tình cảm, nhận thức chính là thể hiện những quan niệm về động lực của tiến bộ xã hội: *Vai trò của quần chúng nhân dân trong lịch sử.*

3.4. Chính ở Việt Nam, quan niệm của Lênin về *hai nền văn hoá trong một dân tộc lại càng được chứng minh một cách nổi bật*:

– Một nền văn hoá của xóm làng, của nhân dân lao động.

– Một nền văn hoá của chính quyền tập quyền trung ương.

Trong mối quan hệ với nhau thì văn hoá của chính quyền trung ương nhìn *về hình thức* và *trên văn kiện giữ địa vị chính thống.*

Nhưng chính văn hoá truyền thống của xóm làng, của nhân dân là cái *phổ biến*, cái *bản chất* trong dân tộc ta: "Phép vua thua lệ làng".

Đó chính là *nét đặc thù của văn hoá dân tộc Việt Nam trong lịch sử.*

3.5. Cuối năm 1982, Viện Mác – Lênin và Tạp chí *Cộng sản* đã tổ chức hội nghị khoa học đầu tiên về đề tài: "Giá trị văn hoá tinh thần của Việt Nam".

Nội dung các báo cáo khoa học (được in trong hai tập kỉ yếu, NXB Thông tin lý luận[1]) đã nói lên *nội dung phong phú của giá trị và văn hoá tinh thần của nhân dân ta trong lịch sử.* Tất cả nội dung phong phú đó phản ánh bản chất và đặc trưng hệ tư tưởng của phương thức sản xuất châu Á ở Việt Nam.

3.6. Nho, Phật, Lão đã có một quá trình đi vào nước ta, do đó nó cũng đã có những ảnh hưởng nhất định trong nhân dân Việt Nam. Nhưng bản thân ba học thuyết đó *cũng bị tác động chi phối, uốn nắn bởi nền văn hoá dân gian, bởi nền văn hoá xóm làng.*

Nêu lên những điều kiện trên đây chính là nêu lên những nét *đặc trưng của hệ tư tưởng của phương thức sản xuất châu Á ở Việt Nam.*

Phải chăng từ nghiên cứu lịch sử tư tưởng mà có thể góp phần nghiên cứu *phần ý thức tư tưởng trong tổng thể hoàn chỉnh* về hình thái kinh tế – xã hội của Việt Nam?

Tháng 5 năm 1981

---

[1] Viện Mác – Lênin, Viện Chủ nghĩa xã hội khoa học, *Về giá trị văn hoá tinh thần Việt Nam*, Tập 1, Tập 2, NXB Thông tin lý luận, Hà Nội, 1983.

TƯ TƯỞNG NÀO LÀ CHỦ YẾU?

*Trương Chính**

Bàn về lịch sử tư tưởng Việt Nam, chúng ta dễ nghĩ đến những tư tưởng có nhiều tính chất triết học, luân lí như Nho, Phật, Lão, đề cập những vấn đề huyền bí, xa xôi như: vũ trụ, trời đất, tạo vật, linh hồn, thể xác, sống chết, hoặc những cái được gọi là đạo lí làm người như: trung, hiếu, tiết, nghĩa theo kiểu phong kiến. Những tư tưởng ấy tuy là nhập cảng ở ngoài đưa vào nhưng đã chi phối con người Việt Nam chúng ta hàng nghìn năm; dù là người trí thức hay người dốt nát, không được học hành thì cũng đều chịu ảnh hưởng. Người trí thức xem thiên kinh vạn quyển thì tranh luận với nhau tư tưởng nào đúng, tư tưởng nào sai, tư tưởng nào tà, tư tưởng nào chính; còn người dốt nát, không được học hành thì cứ việc tin theo một cách mù quáng.

Viết về những tư tưởng ấy, có nhiều cái để nói như: Vào Việt Nam từ lúc nào? Diễn biến ra sao qua các thời đại? Người Việt Nam, ai nghiên cứu sâu sắc nhất? Phần nào là phần độc đáo, có tính chất Việt Nam, phù hợp với thực tế Việt Nam? Giải quyết được những vấn đề nào mà xã hội Việt Nam đặt ra? Lúc nào đấu tranh với nhau gay gắt? Lúc nào hoà hợp làm một? Lúc nào thì giữ tình trạng song song tồn tại?... Có nhiều vấn đề lắm.

---

* Trường Đại học Sư phạm Hà Nội I – nay là Trường Đại học Sư phạm Hà Nội (BBT).

Nhưng theo ý chúng tôi, những tư tưởng ấy vẫn là thứ yếu, đứng trên quan điểm lập trường của chúng ta ngày nay mà nghiên cứu thì cũng hay và bổ ích, có điều tư tưởng *chủ yếu, cần phải nghiên cứu kĩ nhất phải là tư tưởng yêu nước của người Việt Nam chúng ta.* Bởi những lí lẽ sau đây:

Trước hết, khác với Nho, Phật, Lão, tư tưởng này là "nội hoá" truyền thống, có từ lâu đời, ít nhất là từ khi có thiên thần thoại rất đẹp "chống giặc Ân". Đó là một tình cảm tự nhiên như tình yêu cha mẹ, tình yêu anh em ruột rà, trong sáng, cao quý, không vì một lợi ích vật chất, cụ thể nào, già trẻ trai gái đều có, giàu nghèo sang hèn đều có, ở người này thì tiềm tàng, ẩn giấu, ở người kia thì bộc lộ, sôi nổi. Quả thực, đó là "của báu" mà mỗi người đều được chia sẻ một phần. Tình cảm ấy, nếu biết khơi gợi, bồi dưỡng thì sẽ trở thành *tư tưởng, chủ nghĩa,* thành ý chí, khí phách, hành động, khiến người ta có thể bất chấp gian khổ, hi sinh, làm nên những chiến tích oanh liệt, không ngờ được. Lịch sử Việt Nam đã chứng minh điều đó một cách hùng hồn.

Tất nhiên không phải chỉ người Việt Nam mới có tư tưởng yêu nước còn người nước khác thì không có, có điều, tư tưởng yêu nước của người Việt Nam được thử thách thường xuyên, liên tục, từ buổi sơ khai dựng nước cho đến ngày nay. Nguyên nhân là vì chúng ta sống cạnh một quốc gia sẵn người, nhiều của, lại tự cao tự đại, cho mình là trung tâm thiên hạ, tài giỏi bậc nhất, phải được đè đầu cưỡi cổ nước khác, bắt nước khác phải cung phụng cho mình, làm phên giậu che chắn cho mình để ngồi hưởng, thậm chí lót đường cho mình đi bành trướng khắp nơi! Tất cả các triều đại phong kiến Trung Quốc, đối với ông cha ta, đều là kẻ thù không đội trời chung. Triều đại nào cũng đem binh hùng tướng mạnh sang xâm lược. Trong mười thế kỉ bị đô hộ, dân tộc ta khởi nghĩa cả thảy *chín* lần. Thua keo này bày keo khác, đến cuộc thứ mười mới giành lại được quyền độc lập, tự chủ. Ở những thế kỉ tiếp theo, "thiên triều" phương Bắc lại kéo đại quân sang *bảy* lần nữa. Cả bảy lần, ông cha ta

đều chiến thắng oanh liệt. Thời cận đại thì trong vòng tám mươi năm sống dưới ách thực dân Pháp, có đến *mười một* cuộc khởi nghĩa. Cuộc Cách mạng tháng Tám năm 1945 mới đem lại độc lập, tự do cho nước nhà. Tiếp theo là cuộc kháng chiến chống Pháp chín năm, rồi cuộc kháng chiến chống Mỹ hai mươi năm, cuộc đánh trả bọn bành trướng Bắc Kinh ở biên giới Tây Nam và ở biên giới Việt – Trung năm 1979. Cho đến tận giờ phút này, chúng vẫn gây tình hình căng thẳng, phá hoại mọi mặt để chúng ta không ngóc đầu dậy được. Có thể khẳng định không sợ chủ quan rằng, chẳng dân tộc nào trên thế giới bị thử thách dai dẳng như thế, mà cũng chẳng dân tộc nào bền gan chiến đấu như thế. Tư tưởng yêu nước của người Việt Nam quán thông kim cổ, được mọi người ở mọi thời đại cổ vũ, đề cao.

Tư tưởng yêu nước của người Việt Nam sở dĩ thắm thiết, mãnh liệt, còn vì đó là một tư tưởng thiêng liêng, mặc dù không có gì thần bí cả. Nó xuất phát từ ý thức bảo vệ xóm làng, bảo vệ mồ mả ông bà tổ tiên, bảo vệ thành quả lao động của bao nhiêu thế hệ sống trên mảnh đất này, bảo vệ nền văn minh dân tộc, không để bản thân mình, bà con mình trở thành nô lệ người. Hơn bất cứ dân tộc nào khác, người Việt Nam chúng ta cảm thấy mình gắn bó với nơi chôn rau cắt rốn, với quê cha đất tổ. Lúc bình thường thì không có biểu hiện gì đặc biệt, nhưng lúc xa cách thì nhớ nhung, nhớ cây đa bến cũ, nhớ mái đình làng, nhớ một món ăn đạm bạc nhưng đậm đà mùi vị quê hương.

"Cách sông cách nước thì thương,
Cách quê cách quán nhớ tương Cự Đà".

Ở những thời kì mất nước, bất cứ người Việt Nam nào cũng cảm thấy nhục nhã, đau khổ. Cụ Phan Bội Châu kể: "Ngay từ hồi là thằng trẻ con, đọc sách của cha ông để lại, mỗi khi đọc tới truyện người xưa thành nhân tựu nghĩa, tôi thường nhỏ nước mắt ròng ròng thấm ướt cả sách. Những truyện Trương Định chết theo Nam Kỳ và Nguyễn Tri Phương tuẫn tiết

ở Hà Nội, tôi thường hay đàm đạo, nhắc nhở đều khiến tôi vung tay đấm ngực, tự than cho mình thua sút hai ông đó" (*Ngục trung thư*). Đầu thế kỉ này, người ta thường nói đến "hồn nước". Cũng chẳng có gì huyền bí. Nhà chí sĩ Nguyễn Quyền có làm một bài thơ dài "gọi hồn nước", ai cũng biết đó là những lời kêu gọi mọi người hãy nhớ mình đang mất nước. Nước mất có khác gì hồn lìa khỏi xác. Gọi hồn về với nước tức là kêu gọi lòng yêu nước ở mọi người. Có lẽ ít dân tộc đặt tư tưởng yêu nước lên một vị trí cao như vậy, vị trí hàng đầu, hơn bất cứ tư tưởng nào khác.

Tư tưởng yêu nước của người Việt Nam không có tính chất thần bí, mặc dù có thờ cúng, giống như một tôn giáo. Có đền thờ An Dương Vương, đền thờ Vua Hùng, đền thờ Hai Bà Trưng, đền thờ Trương Hống, Trương Hát, đền thờ Trần Hưng Đạo, Lê Lợi, Nguyễn Trãi... Có cả đền thờ Phù Đổng nữa. Đời xưa là "quốc tế", nguyên tắc là nhà vua hay quan đại thần phụng mệnh nhà vua đứng chủ tế. Người Việt Nam ta ngày trước tin rằng có linh hồn, người ta chết rồi nhưng linh hồn vẫn không tiêu tan, do đó có tục lệ thờ cúng người chết, thờ cúng tổ tiên, ông bà và những người yêu nước, có công với nước. Các vị anh hùng dân tộc đều biến thành thần, thành thánh giúp người sống giữ làng, giữ nước. Vị thánh hiển linh nhất là Đức Thánh Trần - Trần Hưng Đạo, người đánh thắng quân Nguyên. Quân Mông - Nguyên mạnh nhất, tàn bạo nhất thời bấy giờ, khi sống Ngài đánh thắng chúng tức là Ngài anh hùng nhất trong các vị anh hùng dân tộc đã khuất, Ngài cũng là hiển linh nhất trong các vị thần thánh. Xét cho cùng, việc thờ cúng các vị anh hùng dân tộc là một cách tưởng niệm những người có công với nước[1]. Đền đài miếu mạo thờ các vị đều xây dựng ở nơi sơn kì thuỷ tú, hằng năm mở hội hè đình đám thu hút hàng vạn người đến chiêm ngưỡng. Cũng những

[1] Xem thêm: Kelley, L.C., "Moral Exemplar, Our General, Potent Deity, Confucian Moralizer and National Hero: The Transformations of Tran Hung Dao", *Modern Asian Studies*, 49, 6 (2015): 1963 - 1993 (BBT).

nơi ấy, có những công trình kiến trúc, công trình mĩ thuật quý giá nhất. Rồi tao nhân mặc khách thi nhau ngâm vịnh, góp phần tuyên truyền giáo dục tư tưởng yêu nước cho con cháu muôn đời sau. Lịch sử dân tộc ta là một kho sức mạnh tinh thần vô tận để gây dựng lòng tự hào dân tộc chính đáng. Thời phong kiến, những người có học cũng không được học quốc sử, cho nên việc thờ cúng các vị anh hùng dân tộc có ý nghĩa giáo dục đặc biệt.

Tư tưởng yêu nước của người Việt Nam không phải là một triết thuyết, nhưng lại là nguồn gốc của một thứ nhân sinh quan cao cả, giúp chúng ta có một quan niệm đúng đắn về ý nghĩa cuộc đời, về lẽ sống chết, về hạnh phúc, khổ đau. "Xem cái chết như lông hồng", "Thà làm quỷ nước Nam không thèm làm vương đất Bắc", "Thà chết đứng còn hơn sống quỳ", "Cảm tử cho Tổ quốc quyết sinh", "Không có gì quý hơn độc lập, tự do"... đã trở thành phương châm hành động của nhiều bậc anh hùng hữu danh hoặc vô danh. Về điểm này, văn học yêu nước Việt Nam cung cấp cho chúng ta vô số tư liệu quý giá, trích dẫn không cạn.

Tư tưởng yêu nước của người Việt Nam cũng không phải là một thứ đạo đức học, nhưng lại gắn chặt với đạo lí làm người, với đạo đức, nhân phẩm, nhân cách, với chính nghĩa, danh dự, nghĩa vụ làm dân đối với nước, làm con cháu đối với tổ tiên, làm người đối với người, cứu khốn phò nguy. Nó cũng đặt ra những nguyên tắc, quy phạm, quy tắc để đánh giá hành vi của con người, để phân biệt xấu tốt, lợi hại, được mất. Nó bao trùm lên trên mọi thứ luân thường đạo lí. Xin nhắc lại, tư tưởng yêu nước của người Việt Nam sâu sắc như thế không phải vì dân Việt Nam ưu việt hơn các dân tộc khác. Chẳng qua vì hoàn cảnh địa lí, lịch sử, xã hội, người Việt Nam phải như thế mới tồn tại được cho đến ngày nay.

Có một thời kì người ta lầm tưởng tư tưởng yêu nước là sản phẩm của Nho giáo, bởi vì thấy trong xã hội phong kiến, các nhà nho đóng một vai trò tích cực trong việc bảo vệ Tổ quốc.

Thật ra, không phải như thế. Trước khi Nho giáo được truyền sang Việt Nam, ông cha ta đã giàu tinh thần yêu nước. Các cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng, Bà Triệu, Triệu Quang Phục, Mai Hắc Đế thời Bắc thuộc cũng như các cuộc kháng chiến chống Tống, chống Nguyên, chống Minh, chống Thanh, đâu phải là do các nhà nho cầm đầu hay đóng vai trò chính, tất nhiên là có nhà nho tham gia, nhưng còn có các võ tướng, những người theo đạo Phật, đạo Lão và các thành phần khác trong xã hội nữa. Chính nhà nho Phan Bội Châu đã nói một câu chí lí trong cuốn *Việt Nam quốc sử khảo*: "Một Trưng Vương mà không có ngàn vạn Trưng Vương vô danh làm vây cánh, một Mai Hắc Đế mà không có ngàn vạn Mai Hắc Đế đồng tâm góp sức, thì nước ta sao khỏi bị chia thành quận huyện (của nước Tàu)". Mà các phong trào Văn thân, Cần vương sau này cũng vậy thôi, không có đông đảo quần chúng tham gia thì cũng chẳng làm nên tích sự gì!

Trái lại, Nho giáo đã lợi dụng lòng yêu nước của nhân dân mà bảo vệ vương quyền. Quả vậy, Nho giáo lấy nghĩa quân thần làm trọng, thần dân phải trung với vua, từ đó Nho giáo gắn liền trung quân với ái quốc, cũng như gắn liền trung quân với nhiều phẩm chất đạo đức khác mà thành ra *trung hiếu, trung nghĩa, trung dũng*... Sự ràng buộc này có lúc đã đưa nhiều nhà nho yêu nước vào chỗ bế tắc, khi chính nhà vua phản bội lại dân tộc, vứt bỏ quyền lợi của dân tộc để vớt vát lấy quyền lợi của dòng họ mình. Phải đợi có người cắt đứt sợi dây buộc chặt hai khái niệm ấy đi thì nhà nho yêu nước mới tìm ra lối thoát.

Đối với những tư tưởng khác như Phật giáo, Đạo giáo là những tư tưởng xuất thế, tức là không xem chuyện ở đời này là hệ trọng, mà những người đã tu hành cũng có tư tưởng yêu nước là do họ còn giữ được ý thức mình là người Việt Nam. Bản thân các tôn giáo ấy thì không nói đến chuyện yêu nước – vốn là chuyện đời, không phải chuyện đạo. Cho nên, khi không được giai cấp thống trị duy trì, ủng hộ nữa thì đạo Phật,

đạo Lão dễ đi vào phần "cao siêu", "thâm viễn" rồi lạc sang phần mê tín dị đoan. Nho giáo cũng vậy, khi mất chỗ dựa, tức là khi chế độ phong kiến suy tàn thì bản thân Nho giáo, nói một cách hình tượng như Trần Trọng Kim, cũng chỉ là "một ngôi cổ miếu hương tàn khói lạnh, kèo cột đổ nát, khó bề dựng lại...".

Nói tóm lại, đối với người Việt Nam chúng ta, tư tưởng yêu nước là căn bản, là nền tảng, là điểm xuất phát của những tư tưởng khác. Chúng ta đã biết Chủ tịch Hồ Chí Minh từ chủ nghĩa yêu nước mà tìm đến chủ nghĩa Mác – Lênin. Cũng vì thế, tư tưởng yêu nước của chúng ta ngày nay không thể nào trở thành chủ nghĩa dân tộc hẹp hòi, vị kỉ, hiếu chiến, mà phải thấm nhuần tư tưởng quốc tế vô sản.

Như vậy, muốn tìm một sợi chỉ đỏ xuyên suốt lịch sử tư tưởng Việt Nam từ buổi sơ khai dựng nước cho đến tận ngày nay thì phải tìm đến tư tưởng yêu nước.

Mặt khác, khi nói đến các cuộc đấu tranh giữa các hệ tư tưởng giành quyền độc tôn, hoặc các cuộc đấu tranh giữa các phái cùng một hệ nhằm xác định giáo lí, chỉnh đốn lại cho đúng với những giáo điều mà người đề xướng ra nó chủ trương... thì không được quên có *một cuộc đấu tranh âm ỉ, kéo dài giữa nhân dân và các tư tưởng ấy*. Nhân dân hằng ngày phải lao động để sản xuất ra của cải vật chất, không có thì giờ rảnh rỗi để "đàm thiên, thuyết đạo", bàn những vấn đề cao xa, viển vông như: có hay không có Thượng đế sáng tạo muôn vật; có hay không có linh hồn bất tử; có hay không có thiên đường, địa ngục; có hay không có ngoại giới; hoặc phân tích xem các lễ nghi Nho giáo đặt ra đúng hay không đúng, cách sắp đặt tôn ti trật tự trong xã hội – theo Nho giáo – có vĩnh viễn hay không; có phải nhà vua là con trời thay trời trị vì thiên hạ hay cũng chỉ là người thường dân vì uất ức điều gì đó, nổi lên làm giặc rồi được thì nhảy lên làm vua; hay có phải nhất định nhất sĩ nhì nông, hay khi hết gạo chạy rông bấy giờ mới biết nhất nông nhì sĩ!... Và bao nhiêu chuyện khác nữa.

Nhân dân không có thì giờ và lí lẽ để bàn bạc. Đối với những điều mà các tư tưởng kia bày đặt ra để ràng buộc họ, họ phản ứng lại bằng thái độ hoài nghi hay bất kính. Văn học dân gian là một kho tư liệu phong phú để chứng minh chuyện này. Ca dao, tục ngữ, truyện cổ tích, truyện cười, người đời trước đặt ra không phải không có ý nghĩa xã hội, ý nghĩa triết lí gì. Không những các thầy pháp, thầy địa lí, thầy bói, thầy tướng, các ông sư, bà vãi mà các vị thần, thần Sấm, thần Sét, thần Bếp, thậm chí Ngọc hoàng Thượng đế, Diêm Vương, Nam Tào, Bắc Đẩu, ông Tơ bà Nguyệt... cũng là đối tượng châm biếm đả kích của họ. Trong văn học dân gian, có nhiều yếu tố duy vật chủ nghĩa, bởi vì nó có nguồn gốc từ cuộc sống, từ lao động. Ngay những chuyện thần thoại do nhân dân sáng tạo ra cũng khác với những chuyện thần linh ma quái -- vốn là những thứ gắn liền với tư tưởng tôn giáo, với mê tín dị đoan, với mục đích ngu dân và nô dịch con người. Cứ phân tích các truyện giải thích nguồn gốc loài người, nguồn gốc muôn loài, về sự sống, sự chết, sự tuần hoàn của bốn mùa, năm tháng, ngày đêm... sẽ thấy các truyện này tuy ngây thơ nhưng trái ngược với cách giải thích duy tâm thần bí của tôn giáo. Theo ý chúng tôi, không nên dựa vào "tư tưởng bác học" mà theo dõi quá trình phát triển tư tưởng của người Việt Nam, bởi vì người Việt Nam ngày trước đã là bác học, đều thấm nhuần tư tưởng trong sách kinh điển của Nho, Phật, Lão, không có gì khác. Phải dựa vào *tư tưởng dân gian* mà tìm tư tưởng của dân tộc, dựa vào văn học dân gian mà tìm sự chống đối của nhân dân trước sự lan tràn của tư tưởng duy tâm do các nhà bác học truyền bá. Sự chống đối ấy có thể là yếu ớt, vì lực lượng so sánh giữa hai bên rất chênh lệch, nhưng sự chống đối ấy tồn tại và được duy trì nhờ có văn học dân gian truyền miệng qua các thời đại. Chính nhờ có cái mầm mống chống đối ấy mà ngày nay chúng ta tiếp thu chủ nghĩa duy vật một cách dễ dàng, không khó nhọc lắm. Di sản tôn giáo của dân tộc ta không nặng nề bằng các dân tộc khác.

MẤY Ý KIẾN VỀ CẤU TRÚC TƯ TƯỞNG VIỆT NAM ĐẾN THẾ KỈ XIX

(Cái nhìn lịch sử)

Phan Đại Doãn
(Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội)*

1. Quan hệ giữa tư tưởng và tôn giáo

Tại nhiều nước trên thế giới, hệ tư tưởng trong xã hội trung cổ là trụ cột tinh thần của giai cấp phong kiến đều mang màu sắc tôn giáo. Ở nước ta, các hệ tư tưởng Nho, Phật, kể cả Lão cũng vậy.

Phật giáo vào Việt Nam, dù từ Ấn Độ hay từ Trung Quốc thì cũng đã không đơn thuần là tư tưởng triết học phức tạp có ít nhiều tư duy biện chứng, mà chủ yếu là một tôn giáo. Trước đây khá lâu, có người cho rằng Phật giáo là vô thần. Điều này không đúng. Phật giáo có một hệ thống lí thuyết phức tạp làm giáo điều, kinh điển; mà các Phật thì được chia thành nhiều loại ngẫu tượng khác nhau để thờ cúng.

Còn Nho giáo từ khi chiếm vị trí thống trị từ thế kỉ XV về sau cũng là *Nho gia biến thành Nho giáo*, nghĩa là một hệ tư tưởng, đồng thời là một tín ngưỡng. Lí thuyết Nho cũng là giáo điều kinh điển, được coi là thiên kinh địa nghĩa không thay đổi,

---

* Nay là Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

là ý chỉ của trời không xê dịch, không được hoài nghi mà chỉ có thể tin tưởng và tuân thủ. Lí thuyết Nho đề cao chế độ gia trưởng phụ quyền, củng cố quan hệ tông pháp mà nội dung chính là tam cương, ngũ thường, vốn không phải là tôn giáo mà chỉ là lí luận chính trị, đạo đức và giáo dục. Nhưng từ Tống Nho (thế kỉ XI) trở đi thì nó thành giáo điều bất biến. Tứ thư, Ngũ kinh là lời của thánh, thiêng liêng có ý nghĩa *thần học*, đến cả giấy tờ có chữ Nho cũng không được phép giẫm đạp lên. Khổng Tử, Mạnh Tử và các học trò của ông ta được *thần hoá*, được thờ cúng như Phật, như Chúa.

Cuối thế kỉ XI, nhà Lý cho xây dựng Văn Miếu ở kinh đô Thăng Long, đắp tượng Chu Công, Khổng Tử và 72 tiên hiền để thờ cúng. Đến thời Trần thì Nho giáo phát triển hơn, học hành thi cử theo học thuyết này được mở rộng to lớn, thường xuyên. Thế kỉ XV, Nho giáo đã chiếm vị trí thống trị; đến thế kỉ XIX, dưới chính quyền nhà Nguyễn thì *Nho giáo càng được tăng cường và củng cố hơn*, đồng thời tính chất Nho giáo lại đậm đà sâu sắc hơn nữa. Kinh đô có Văn Miếu; Bắc Thành, Gia Định Thành có Văn Miếu và làng quê cũng có Văn chỉ, xuân thu nhị kì dùng lễ tam sinh tế "Đức thánh Khổng, Mạnh và tiên hiền"[1].

Nho giáo có một số điểm riêng không giống với các tôn giáo khác khiến cho có người tưởng rằng Nho chỉ đơn thuần là hệ tư tưởng, chỉ là học thuyết chính trị, luân lí, đạo đức. Bởi vì, trước hết Nho rất ít bàn đến sống và chết (sinh tử quan), không có hệ thống quan niệm về thiên đường và địa ngục (hai thế giới bịa đặt đối lập), không tạo ra chúa sáng thế và chúa cứu thế... như Phật giáo và Cơ đốc giáo[2]. Điểm thứ hai, Nho giáo cũng không có tư tưởng cho rằng bản thân con người sinh ra là để mang tội lỗi, là hình phạt của Thượng đế, của trời,

---

[1] Xem thêm: Trịnh Khắc Mạnh, Dương Văn Hoàn, *Văn Miếu Việt Nam – Khảo cứu*, NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội, 2020, 550 trang (BBT).

[2] Xem thêm: Trần Trọng Dương, "Khảo về: "địa ngục" trong lịch sử văn hoá Phật giáo ở Việt Nam", trong: *Các tầng địa ngục theo Phật giáo*, Léon Riotor – Léofanti, NXB Thế giới, Hà Nội, 2020, tr.5 – 33 (BBT).

của đấng chí tôn... Bởi vậy, Nho giáo không có chủ trương xuất gia tu hành "sửa chữa hay rửa sạch tội lỗi" để được lên thiên đường có hạnh phúc tuyệt đối (Niết bàn cực lạc). *Nho giáo chỉ chú trọng đến thế tục.* Trong khi đó thì các tôn giáo khác như Phật, Cơ đốc, Hồi, Balamon lại có bộ phận "xuất thế" làm nghề tu hành, "rửa tội" cho tín đồ và đưa ra nhiều quy định cấm kị phức tạp, khắt khe.

Nhưng, trên thực tế, Nho giáo cũng giống như là một *dạng tôn giáo đặc biệt* (kết hợp được hệ tư tưởng và tu hành). Nho giáo tuy ít bàn đến vấn đề sống và chết mà chủ yếu nói đến gia đình, tông tộc, đến vua tôi, nhưng rất đề cao tín ngưỡng – đặc biệt là tín ngưỡng *thờ cúng tổ tiên*. Nho giáo không chủ trương xuất gia nhưng lại có *một hệ thống luân lí hạn chế dục vọng rất chặt chẽ*, bắt mọi người phải giữ đúng những quy định, khuôn phép và lễ nghi nghiêm ngặt như một tín đồ. Cách thức tu dưỡng của Nho giáo, nhất là Tống Nho theo kiểu Trình – Chu, thì cũng là *một dạng tăng lữ hoá thế tục, một dạng tu hành đặc biệt mà thôi*. Con người Nho gia luôn luôn có một đạo: đạo Khổng – Chu.

Các nhà nước phong kiến trung cổ Việt Nam từ Lý, Trần đến Nguyễn đều sử dụng Phật và Nho như *một hệ tư tưởng, hệ tôn giáo kết hợp*.

2. Đa nguyên và hỗn hợp

Một đặc điểm hết sức quan trọng nữa là kết cấu tư tưởng Việt Nam từ trung cổ đến đầu thế kỉ XX là *đa nguyên và hỗn hợp*.

Cả đất nước, từ thành thị đến làng quê, thậm chí đến từng gia đình và cá nhân cũng có kết cấu tư tưởng đa nguyên hỗn hợp Nho, Phật, Lão (đôi khi được gọi là "đạo"). Các hệ tư tưởng trên đồng thời tồn tại bên nhau, hỗn hợp bổ sung cho nhau, có tác động rất to lớn đến xã hội và con người.

Phật giáo vào Việt Nam chiếm địa vị thống trị dưới thời Lý – Trần. Xét về mặt lịch sử, nó đã *giảm bớt* phần giáo lí tư biện trừu tượng phức tạp, nhưng lại tiếp nhận thêm nhiều yếu tố

phong tục, tín ngưỡng dân gian và hoà vào thực tiễn đất nước. Tiêu biểu nhất là các hiện tượng "Tứ Pháp" (Phật Mây, Phật Mưa, Phật Sấm, Phật Sét) ở các vùng Hà Bắc, Hải Hưng[1], Hà Sơn Bình[2], ngày nay vẫn còn. Ở đây, *Phật là các hiện tượng tự nhiên, hiện tượng tự nhiên lại chuyển thành Phật.*

Phật giáo đã bám vào làng xã, tiếp nhận nhiều yếu tố tín ngưỡng dân gian bản địa. Ngôi chùa thời Lý – Trần đã trở thành bộ mặt văn hoá nông thôn. Còn Thiền phái Trúc Lâm của Trần Nhân Tông, Tuệ Trung... cũng có tư tưởng "Phật đặc biệt". Đồng thời ngay trong thời Phật giáo thịnh nhất này thì kết cấu đa nguyên Nho, Phật, Lão cùng tồn tại và thịnh hành. Các vua Lý – Trần đã tổ chức nhiều kì thi *Tam giáo.* Phan Huy Chú viết: "Thi Tam giáo là thi xét những người thông hiểu cả đạo Nho, đạo Lão, đạo Phật thì cho đỗ... Đời Lý, đời Trần đều tôn chuộng Phật giáo và Đạo giáo, cho nên buổi ấy chọn người muốn được thông cả hai giáo ấy, dù là chính đạo hay dị đoan, đều tôn chuộng không phân biệt, mà học trò đi thi khoa ấy, nếu không học rộng hiểu nhiều thì cũng không thể thi đỗ được"[3]. Cuối Trần, vài nhà nho như Trương Hán Siêu, Lê Quát lên tiếng đả kích Phật giáo nhưng yếu ớt. Bản thân Trương Hán Siêu về cuối đời lại pha tạp nhiều yếu tố Phật giáo.

Nho giáo ở vị trí như quốc giáo từ thế kỉ XV về sau; các thế kỉ XVI, XVII có suy yếu chút ít, sang thế kỉ XIX thì được nhà Nguyễn phục hồi khá mạnh mẽ. Nhưng ngay cả trong thời kì này thì kết cấu tư tưởng vẫn là đa nguyên. Tư tưởng Lão gia tuy khác với Nho và Phật, không có ảnh hưởng sâu sắc trong nhân dân, song rất đậm đà trong giới trí thức, sĩ phu.

---

[1] Hải Hưng: Tên một tỉnh cũ ở vùng đồng bằng Bắc Bộ, tồn tại từ tháng 01/1968 đến tháng 02/1997. Đến tháng 11/1996, tỉnh này được chia thành tỉnh Hải Dương và tỉnh Hưng Yên (BBT).

[2] Hà Sơn Bình: Tên một tỉnh cũ ở Bắc Bộ, tồn tại từ tháng 12/1975 đến tháng 8/1991. Đến tháng 8/1991, tỉnh này được chia ra thành tỉnh Hà Tây (từ năm 2008 sáp nhập vào Hà Nội) và tỉnh Hoà Bình (BBT).

[3] Phan Huy Chú, *Lịch triều hiến chương loại chí,* Tập III, NXB Sử học, Hà Nội, 1961, tr.6 – 7.

Kết cấu đa nguyên trên cơ sở Nho giáo đã tồn tại lâu dài cho đến đầu thế kỉ XX. Đa nguyên mà không bài xích (nói cho đúng hơn là không bài xích được nhau), lại bổ sung hỗn hợp với nhau. Đa nguyên trong cả nước, đa nguyên trong làng quê, trong gia đình và cá nhân riêng biệt.

Trong mấy thế kỉ gần đây có hiện tượng phổ biến là làng có chùa lại có văn chỉ, thờ Phật lại thờ Khổng Tử, có sư tăng lại có cả nho sĩ. Ngay trong một gia đình có người là nho sĩ, đồng thời lại có người theo Phật (tu tại gia), hoặc có người trước theo Nho sau theo Phật, có thể kể vài trường hợp tiêu biểu như thiền sư Hương Hải, Trạng nguyên Trịnh Tuệ, Tiến sĩ Ngô Thì Nhậm và thủ khoa Cử nhân Nguyễn Công Trứ có kết cấu tư tưởng đa nguyên.

Hương Hải – vị thiền sư nổi tiếng ở cuối thế kỉ XVII và đầu thế kỉ XVIII mà tư tưởng hỗn hợp nhiều yếu tố Nho, Phật, từng nói (dịch):

"Lên tận nguồn Nho trông bát ngát,
Vào sâu biển Pháp thấy mênh mông".

hoặc là:

"Cho hay nhất thế đồng Tam giáo,
Vận dụng chưa hề lệch một bên".

Trịnh Tuệ – nho sĩ sống vào giữa thế kỉ XVIII, đỗ Trạng nguyên, làm quan Tham tụng cho chính quyền Lê – Trịnh, vẫn xưng là Trúc Lâm cư sĩ và viết bài *Tam giáo nhất nguyên thuyết* được nhiều người truyền tụng, ông viết: "Nhà nho có tam tài, nhà Phật có tam thế, nhà Đạo có tam thanh, cũng chẳng khác gì trời có ba ngôi sao sáng, vạc ba chân, quan hệ mật thiết với nhau và không tách rời nhau được. Nói cho rõ là lễ, nhạc, hình, chính của nhà nho dùng để ngăn ngừa lòng người khiến cho người ta xu hướng về điều thiện và cấm chỉ các điều ác, xa rời cái xấu và tăng thêm cái đẹp, hiển nhiên là như vậy. Thanh tịnh, từ bi của nhà Phật, trừ bỏ nghiệp chướng cứu người độ vật, cùng đi đến chỗ giác ngộ, thì đó lại là uyên vi

trong uyên vi. Nhà nho chủ trương chỉnh đốn luân thường, duy trì giáo hoá, làm cho người ta đổi thói bạc, làm thói hậu, bỏ điều bạo, chăm điều nhân. Đó là công việc rõ ràng. Nhà Đạo chủ trương rửa sạch luỵ trần, từ bỏ tham dục, vượt cõi phàm vào cõi thanh, cùng chung duyên lành thì đó lại là huyền diệu trong huyền diệu. Sách *Đại học* nói: "Sáng tỏ đức mình, làm mới đức dân, dừng ở chỗ chí thiện". Kinh Phật nói: "Bát nhã ba la mật", nói "Bồ đề tát đoá", nói "Me kha tát". Về ý nghĩa, hai đàng có trái ngược nhau đâu... Cho nên ba giáo vẫn là một môn, ba dòng vẫn là một lí vốn không phải như nước – lửa, đen – trắng, ngọt – đắng có tính chất chống lại nhau... Thế mới biết Nho tức là Thích, Thích tức là Nho, Đạo cũng là Nho mà Nho cũng là Đạo". Cuối bài luận văn này Trịnh Tuệ kết luận bằng câu kệ:

"Ai hay Tam giáo bất đồng,
Thích Ca, Lão Tử cùng dòng Nho gia"[1].

Ngô Thì Nhậm làm quan cho chính quyền Lê – Trịnh, sau ủng hộ Tây Sơn, có nhiều đóng góp, gần cả cuộc đời làm quan đều cổ vũ Nho giáo nhưng rất tin sùng Phật giáo, tự xưng là Hải Lượng thiền sư, lập Trúc Lâm thiền viện, viết sách *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* (sau khi đã viết *Xuân thu quản kiến* đề cao Nho giáo)[2].

Đến như *Nguyễn Công Trứ*, một vị quan, một trung thần của nhà Nguyễn, có tài kinh bang tế thế, một nhà thơ lớn, từng chê sư là "không quân thần phụ tử" mà về cuối đời lại ở chùa Đại Nại (Thạch Hà, Hà Tĩnh) và ca ngợi Phật giáo: "Thiên thượng, thiên hạ vô như Phật".

---

[1] Theo bản dịch *Tư tưởng Việt Nam thế kỉ XVIII*, Viện Triết học, In rô-nê-ô, Hà Nội, 1972, tr.185 – 190. Xem thêm: Nguyễn Kim Sơn, "Cơ chế kết hợp tư tưởng Tam giáo của Trịnh Huệ trong *Tam giáo nhất nguyên thuyết*", Tạp chí *Khoa học Xã hội và Nhân văn*, tháng 12/2016 (BBT).

[2] Xem thêm: Thích Hạnh Tuệ, *"Nghiên cứu về Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh"*, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 2018; Lê Phương Duy, *"Xuân thu quản kiến": Vấn đề văn bản và tư tưởng Nho học của Ngô Thì Nhậm*, Luận án Tiến sĩ, Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020 (BBT).

Sang đầu thế kỉ XX, kết cấu đa nguyên trong tư tưởng tôn giáo vẫn tiếp tục tồn tại, thậm chí có hiện tượng mới phát sinh dưới hình thức phức tạp khác nhau trong một vùng thôn quê, một khu phố thành thị. Có thể kể hiện tượng tư tưởng tôn giáo đa nguyên hỗn hợp tiêu biểu là *Đạo Cao Đài*.

Đạo Cao Đài được chính quyền thực dân Pháp ở Nam Kỳ cho phép thành lập tháng 10 năm 1926, thánh thất đầu tiên là chùa Từ Lâm ở tỉnh Tây Ninh. Theo sách *Đại đạo vấn đáp căn nguyên* của Thái Thư Thanh thì Đại đạo Cao Đài là sự thống nhất năm ngành đạo: Nhân đạo, Thần đạo, Thánh đạo, Tiên đạo và Phật đạo. Thần Đạo là Đạo do Khương Thái Công (Khương Tử Nha) lập ra, Thánh đạo là đạo Gia Tô, Tiên đạo là đạo Lão Tử, Phật đạo là đạo Thích Ca Mâu Ni. Sách này viết: "Phàm các tôn giáo lớn trên thế giới đều hay, đều tốt cả; những nhà sáng lập ra tôn giáo đều là những bậc cao thượng trên đời, từ bi bác ái cả. Sau, chỉ vì các tín đồ quá vụ vào đường vật chất, hình thức mà sai lạc, mất dần những điều cao xa trong sạch đi cả. Nay cái mục đích Đại đạo Tam kì phổ độ của chúng tôi là mong hợp hết thảy các tôn giáo của thế giới lại mà khảo cứu đến chỗ nguyên uỷ, truy tầm những điều cao thâm tinh khiết"[1].

Kết cấu đa nguyên đã tồn tại hàng nghìn năm trong lịch sử Việt Nam mà căn bản không có tranh luận, xung đột. Vài nhà nho cuối Trần có chỉ trích Phật giáo nhưng cũng chỉ là hiện tượng thoáng qua mờ nhạt; Nho, Phật, Lão trên bình diện tư tưởng và tôn giáo hầu như không có mâu thuẫn sâu sắc, không có xung đột. Trái lại, ở phương Tây khoảng thế kỉ XV, XVI có Copernicus, Bruno, Galilei là những nhà triết học và khoa học đã kịch liệt chống thần học và tôn giáo. Ở nước ta trong các thế kỉ này không có hiện tượng như trên.

Kết cấu đa nguyên về tư tưởng tôn giáo phản ánh kết cấu phức tạp của hình thái kinh tế – xã hội và kết cấu giai cấp

---

[1] Theo: Trần Văn Giàu, *Sự phát triển của tư tưởng Việt Nam từ thế kỉ XIX đến Cách mạng tháng Tám*, Tập II, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1975, tr.192.

(ở đây không bàn tới). *Nó đã tạo ra một phương pháp suy lí, một dạng tâm lí và đạo đức, một kiểu định hướng hành động phức tạp.*

Kết cấu đa nguyên hỗn hợp ở nước ta khác với nhiều nước châu Âu, châu Á tiền tư bản chủ nghĩa, ở các nước trên thường có kết cấu đơn *nguyên* hay chủ yếu là đơn nguyên tồn tại một hệ tư tưởng, một hệ tín ngưỡng trong gia đình và xã hội, trong dân gian và nhà nước. Có thể kể nhiều nước như: Lào, Campuchia, Thái Lan, Miến Điện trước khi thực dân phương Tây xâm nhập thì là Phật giáo Tiểu thừa. Hoặc như Ấn Độ rộng lớn thì chủ yếu là Ấn Độ giáo. Châu Âu trung cổ từ Pháp, Ý, Đức đến Nga cũng chỉ có một hệ tư tưởng và tín ngưỡng. Các hệ tư tưởng khác bị loại trừ hoặc bị đồng hoá theo.

3. Trước kia chưa được phê phán

Các hệ tư tưởng trên đồng thời tồn tại hỗn hợp xem ra khá bền chặt.

Trong tiến trình lịch sử nước ta cho đến Cách mạng tháng Tám năm 1945 chưa có một cuộc cách mạng xã hội thực sự, chưa có cách mạng tư tưởng, chưa có quá trình phê phán sâu sắc các hệ tư tưởng cũ. Các hệ tư tưởng Nho, Phật, Lão cứ chồng xếp, đan xen, kết hợp và lưu truyền. Ở các nước Tây Âu có thời kì Phục hưng và sau Phục hưng, có cả thế kỉ Ánh sáng phê phán thần học và tôn giáo. Nước Nga đầu thế kỉ XIX đã có Phái tháng Chạp phê phán triết học kinh viện và chủ nghĩa duy tâm.

Việt Nam trước kia chưa có lớp người gọi là dân chủ cách mạng làm nhiệm vụ nhận thức lại xã hội. Suốt cả thời trung cổ phong kiến, thời thực dân Pháp thống trị, nước ta chưa có một quá trình nhận thức, phê phán các hệ tư tưởng cũ. Phong trào Đông Kinh nghĩa thục năm 1907 của các nhà nho yêu nước chưa phải là cách mạng tư tưởng. Bản thân cụ Phan Bội Châu vừa là một nhà yêu nước tiêu biểu vừa là một nhà nho có tiếp nhận Tân thư và cũng có cảm tình với chủ nghĩa xã hội. Đứng về mặt nào đó mà nói thì tư tưởng của cụ Phan cũng là đa nguyên phức tạp.

Vào đầu thế kỉ XX, kết cấu đa nguyên Nho, Phật, Lão có bị suy yếu do nhiều nguyên nhân. Đế quốc Pháp không hề "phê phán" lại chồng thêm hệ tư tưởng tư sản thực dân, trước hết ở thành thị và trường học, làm cho hình thái ý thức xã hội thêm phức tạp, chỉ từ Cách mạng tháng Tám năm 1945 về sau thì quá trình nhận thức và phê phán hình thái ý thức cũ mới thực sự bắt đầu được tiến hành trong nhiệm vụ chiến lược cách mạng văn hoá tư tưởng của Đảng Cộng sản Việt Nam.

Sự tồn tại những hệ tư tưởng đa nguyên phức tạp trên là một di sản nặng nề. Nho, Phật, Lão bổ sung cho nhau như một yếu tố truyền thống. Trong quá khứ, nó có vị trí đáng kể, về mặt nào đó có lúc cũng đóng vai trò tích cực. Nhưng ngày nay, đó là một trở ngại lớn lao, hạn chế khả năng sáng tạo của con người, kìm hãm những tư tưởng tiên tiến, khoa học.

Tháng 4 năm 1984

III

ẢNH HƯỞNG CỦA TƯ TƯỞNG NHO, PHẬT VÀ TƯ TƯỞNG DÂN GIAN

BÀN VỀ VAI TRÒ LỊCH SỬ CỦA NHO GIÁO

Nguyễn Khắc Viện[*]

1. Có người bảo: Thế kỉ X mới giành độc lập, nhân dân ta không chấp nhận Nho giáo vì nó du nhập vào nước ta "theo vó ngựa của quân xâm lược". Đơn giản quá. Thế thì tại sao vua tôi nhà Lê là những người yêu nước hơn ai hết lại lấy Nho giáo làm chính thống. Cơ cấu chính trị xã hội thế kỉ X – XI chưa cần đến Nho giáo; về sau bộ máy chính quyền tập trung củng cố đến đâu thì dùng đạo Nho đến đấy.

Vị trí và vai trò của Nho giáo gắn liền với chế độ quân chủ tập quyền, với bộ máy quan lại[1].

2. Từ đầu thế kỉ XX, rất nhiều người đã phê phán đạo Nho, tố cáo tính chất bảo thủ, phi khoa học, rồi phản động của nó. Nhưng phương pháp mácxít là lấy quan điểm lịch sử mà xem xét. Ở thế kỉ XX rõ ràng Nho giáo là cổ hủ và phản động, nhưng ở thời trước có như vậy không?

Có người thông qua một vài hiện tượng "dễ thương" của chế độ quân chủ thời Lý, cho rằng lúc nước ta bỏ đạo Phật lấy Nho giáo làm quốc giáo, là một bước lùi về lịch sử. Chế độ thời Lý tiến bộ hơn chế độ thời Lê. Tôi không nghĩ như vậy. Chế độ quân chủ tập quyền với bộ máy vua quan có nhiều mặt "khó thương", nhưng đứng về lịch sử hình thành quốc gia

---

[*] Nhà xuất bản Ngoại văn – nay là Nhà xuất bản Thế giới (BBT).

[1] Xem thêm: Nguyễn Khắc Viện, *Bàn về đạo Nho*, NXB Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh, 1998 (BBT).

dân tộc Việt Nam, nó đã đóng một vai trò quyết định trong nhiều thế kỉ.

Vào thế kỉ X trên bán đảo Đông Dương, có ba vương quốc: Đại Việt, Champa, Khmer, lực lượng ngang nhau. Dần dần, Đại Việt chiếm ưu thế, vừa đủ sức chống lại phong kiến phương Bắc, vừa khai hoang và Nam tiến. Phải chăng Nho giáo đã đóng một vai trò nhất định trong sự hình thành tương quan lực lượng ấy? Phải chăng ta đã du nhập đạo Nho của Trung Quốc, biến nó thành một công cụ chống lại chính nơi sản sinh ra nó. Biện chứng lịch sử là thế. Nho giáo vừa là công cụ của phong kiến phương Bắc để nô dịch các dân tộc khác, nhưng cũng vừa là công cụ giúp các dân tộc khác chống lại Trung Quốc.

Trong các chế độ tiền tư bản, phải chăng hệ thống chính trị xã hội thành lập trên cơ sở Nho giáo là chế độ có tính hợp lí cao nhất, hơn hẳn những chế độ dựa trên những tôn giáo khác? Nếu Nho giáo chỉ có tác động tiêu cực như một số người thường nói thì khó mà hiểu được vì sao nó sống dai dẳng suốt năm thế kỉ liền, và mãi đến cuối thế kỉ XIX vẫn có nhiều người trung thành với nó, có thể hi sinh cả tính mạng vì nó.

3. Nhân dân ta không phải như một số người thường nói, là có tinh thần yêu nước ngay từ đầu. Tinh thần yêu nước cũng có lịch sử của nó, dần dần hình thành, ngày càng củng cố. Với Nho giáo, ta đã hình thành cơ cấu chính trị xã hội: vua, quan lại, sĩ phu. Sau này tách được vua và nước và dân là một tiến bộ lớn, nhưng vào những thế kỉ trước, ý thức về Tổ quốc không thể hình thành nếu không thông qua hình tượng một ông vua, trung quân và ái quốc chỉ là một.

Người nông dân ngày xưa có tinh thần yêu làng xã của mình, chưa có ý thức rõ rệt về Tổ quốc. Pháp đánh Gia Định, người nông dân Thái Bình chưa động, nhưng vua, quan và sĩ phu khắp nơi đều bị chấn động. Trong xã hội xưa, chỉ có bộ máy mấy nghìn quan và mấy chục vạn sĩ phu mới có ý thức

rõ rệt về Tổ quốc. Rồi bộ máy ấy lôi kéo toàn dân vào cuộc đấu tranh dân tộc. Cũng như ngày nay, đảng viên, cán bộ mới có ý thức rõ rệt về các nhiệm vụ chính trị xã hội thiết yếu.

4. Nói đến Nho giáo, phải nói ngay đến tính chất hai mặt của nó.

Có hai luồng tư tưởng: một bên là đạo Nho gốc (Khổng, Mạnh) là luồng nhân văn, một bên là đạo Nho chính thống của bộ máy vua quan, bắt đầu từ Hán Nho của Đổng Trọng Thư. Một bên học để làm người, một bên học để làm quan. Một bên lấy chữ nhân làm gốc, một bên lấy vua làm gốc.

Cách đây 2500 năm mà dám bảo: "trời, quỷ, thần không nên nghĩ đến, cứ tập trung vào cuộc sống con người mà suy nghĩ", "dân vi quý, quân vi khinh", "nhà vua thất đức thì dân có quyền nổi loạn (điếu phạt)" thì quả là tiến bộ. Và lấy điều học tập tu thân làm tiêu chuẩn đánh giá con người chứ không phải dòng dõi. Trái lại luồng chính thống khoa cử nói đến Thượng đế, thiên tử, quyền tuyệt đối của vua, đưa học tập vào khuôn sáo.

Hai luồng này đối lập nhưng vẫn thống nhất, vì một gốc mà ra.

Vì có hai luồng tư tưởng, và do chế độ thi cử nên sinh ra hai giới: quan lại và sĩ phu. Quan ở trong bộ máy cai trị, xa rời dân, lấy điều trung thành với họ vua là cốt yếu, kẻ sĩ sống trong dân, giữa dân, lấy đạo lí làm gốc. Thời thịnh trị, quan và kẻ sĩ nhất trí bảo vệ chế độ, dòng vua nhưng gặp thời loạn, một số kẻ sĩ dựa vào Khổng, Mạnh đi với dân thực hiện nhiệm vụ điếu phạt, cố gắng lập minh quân thay thế hôn quân.

Khó mà hiểu nổi lịch sử nước ta, từ Nguyễn Trãi đến Phan Đình Phùng, nếu không thấy rõ hai luồng tư tưởng của Nho giáo, mà chỉ thấy mặt tiêu cực của nó. Với sự thất bại và đầu hàng của vua quan nhà Nguyễn, Nho giáo đã đóng vai trò phản động; nhưng với văn thân, Nho giáo (trước lúc rút lui,

hết đóng vai trò lịch sử) đã ra đi trong danh dự, đóng góp vào truyền thống yêu nước.

5. Khác với các tôn giáo, Nho giáo không đặt vấn đề cuộc sống siêu nhiên sau khi chết, mà tập trung vào việc giải quyết các nhiệm vụ chính trị xã hội của con người. Và dù chưa đạt được trình độ khoa học thì ít nhất cũng là một học thuyết duy lí không chấp nhận thần bí, không tin ở một vị cứu thế nào, mà đặt vấn đề con người phải cố gắng tạo nên một cuộc sống xã hội có trật tự.

Nếu ta thuyết phục được một nhà nho rằng xã hội do chủ nghĩa Mác quan niệm là tốt đẹp hơn xã hội dựng trên cơ sở đạo Nho thì người ấy sẵn sàng bỏ Nho sang Mác. Cũng làm vậy với một người theo đạo Phật, Ki-tô giáo, Hồi giáo, sau khi được thuyết phục rồi, họ sẽ vẫn còn băn khoăn rằng rồi đời sau thì sao, chết rồi linh hồn thế nào, đặt những câu hỏi mà mácxít không đáp ứng được. Họ chỉ chấp nhận chủ nghĩa Mác một nửa thôi. Vì vậy những xã hội đã thấm nhuần Nho giáo lâu đời dễ dàng chuyển sang chủ nghĩa Mác hơn là những xã hội theo các tôn giáo (thí dụ Ba Lan, các nước Hồi giáo...). Bước đường của các đồng chí Campuchia cũng khó khăn hơn ở Việt Nam. Nho giáo tạo ra một miếng đất thuận lợi hơn là Phật giáo. Một đặc điểm của Nho giáo là đặt rõ vấn đề người quân tử, tức người lãnh đạo chính trị phải có đạo đức cao cả; dù nguyên tắc ấy không được thực biện trong thực tế, song nó vẫn là một điểm làm chỗ dựa cho những sĩ phu đấu tranh. Nho giáo đã tạo cho kẻ sĩ một tinh thần trách nhiệm cao với xã hội. Với truyền thống hiếu học, truyền thống khí tiết của kẻ sĩ, không thể bảo di sản của Nho giáo chỉ có tiêu cực.

6. Từ Nho giáo chúng ta chuyển sang chủ nghĩa Mác qua một cuộc đấu tranh giai cấp cách mạng lâu dài, và một biến chuyển về tư tưởng cơ bản. Từ một hệ tư tưởng duy tâm lấy ý chí con người làm gốc sang chủ nghĩa duy vật với phương pháp khoa học, từ tư tưởng tôn ti, trật tự gia trưởng sang dân chủ,

từ dân tộc sang tư tưởng quốc tế. Là một người mácxít ở thời đại này, tôi không lấy gì làm hổ thẹn nếu ai bảo là kế tục truyền thống nhà nho xưa, và nếu ghét cay ghét đắng bộ máy quan trường (mà tôi đã được tiếp xúc thời nhỏ), tôi vẫn trân trọng nhớ đến kẻ sĩ thời trước, và nhiều khi nghĩ lại, nếu về học thuyết thì ngày nay, anh em chúng ta hơn hẳn, nhưng về nhân cách còn phải học tập ở nhiều sĩ phu thời trước. Phải chăng câu "phú quý bất năng dâm, bần tiện bất năng di, uy vũ bất năng khuất" của nhà nho không còn giá trị hay sao?

VỀ NHỮNG DÒNG TƯ TƯỞNG CƠ BẢN ẢNH HƯỞNG TỚI SỰ HÌNH THÀNH NỀN VĂN HOÁ VIỆT NAM, CON NGƯỜI VIỆT NAM

Minh Chi[*]

Khi bàn về những dòng tư tưởng cơ bản hình thành nên nền văn hoá Việt Nam và con người Việt Nam ngày nay, người ta thường chú ý những bộ phận cấu thành sau đây: dòng tư tưởng bản địa; tư tưởng Phật, Nho, Lão; các dòng tư tưởng của phương Tây du nhập vào nước ta trong thời cận và hiện đại, và đặc biệt, từ cuộc Cách mạng tháng Tám là tư tưởng Mác – Lênin. Trong bài phát biểu ngắn này, và nhất là với kiến thức hạn chế của mình, tôi không dám phát biểu bao quát tất cả mọi dòng tư tưởng nói trên, mà thứ nhất chỉ nêu ra một số vấn đề về phương pháp luận, và thứ hai là nói lên nhận thức của mình về vai trò của dòng tư tưởng Phật giáo mà tôi có am hiểu đôi chút.

1. Vài ý kiến phương pháp luận

Trí nhớ của dân tộc cũng như trí nhớ của cá nhân vậy, nó ghi nhớ một cách dễ dàng hơn những gì là tích cực, tốt đẹp, có ích, thiết thực đối với sự sinh tồn và phát triển của bản thân nó. Còn những gì là tiêu cực, ác xấu, có hại đối với sự tồn tại và phát triển của nó, thì nó chóng quên, hoặc chỉ nhớ một cách mơ màng, nhớ trong chừng mực để tự răn đe, để cảnh giác.

---

[*] Đại học Kinh tế Quốc dân (BBT).

Hơn nữa, dân tộc ta chỉ nhớ rõ những gì nó hấp thụ được, những gì mà nó đã biến được thành bản thân nó, thành ra sở hữu thật sự của nó, chứ không phải là vay mượn. Vì vậy, trên thực tế, rất khó phân biệt dòng tư tưởng bản địa thuần tuý với các dòng tư tưởng du nhập, như Phật, Lão, phương Tây... Bởi vì, những dòng tư tưởng này muốn cắm rễ sâu, dựng gốc bền tại Việt Nam thì đều phải Việt Nam hoá, phải biến thành thật sự là của người Việt Nam, của dân tộc Việt Nam. Chân lí là con đẻ của thời gian. Chiều dài thời gian của lịch sử nước ta khá đủ để thử thách cái tích cực, gạn lọc cái tiêu cực trong các dòng tư tưởng du nhập. Nếu biết nhìn và phân tích đồng thời phải giữ đúng thái độ khách quan, khoa học, gạt bỏ mọi định kiến, thì vấn đề đặt ra, vấn đề nhận diện những dòng tư tưởng chủ đạo, ảnh hưởng tới sự hình thành nền văn hoá Việt Nam sẽ được giải quyết tốt đẹp. Và công tác viết bộ sử *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* sẽ được hoàn thành viên mãn.

Tất nhiên, có một số công việc bước đầu nên làm và chúng ta có thể làm được. Đối với mỗi hệ tư tưởng quan trọng, nên tổ chức các bản báo cáo giới thiệu những chủ thuyết cơ bản, lịch sử phát sinh và phát triển của hệ tư tưởng đó, lịch sử du nhập của hệ tư tưởng đó vào nước ta. Các bản báo cáo đó sau khi được bổ sung và sửa chữa thích đáng, sẽ trở thành các chương trong bộ sách của chúng ta.

2. Vài ý kiến sơ khởi đối với vai trò của tư tưởng hệ Phật giáo

Phật giáo đã tồn tại ở nước ta hơn 18 thế kỉ, một chiều dài thời gian khá đủ để dân tộc ta khẳng định và gạn lọc, khẳng định những gì tích cực và hay đẹp, gạn lọc những gì không thích hợp. Một chiều dài thời gian khá đủ để cho đạo Phật, dù là truyền từ Ấn Độ hay từ Trung Hoa sang, được bản địa hoá, Việt Nam hoá, để cho những giá trị tinh hoa của đạo Phật thật sự biến thành sở hữu của dân tộc Việt Nam. Có thể nói, quá trình bản địa hoá của đạo Phật ở Việt Nam là một tất yếu lịch sử, vì xét cho cùng, không bản địa hoá có nghĩa là

không vào được bản địa, và chóng hay chầy sẽ bị đào thải. Nhưng bản địa hoá tới mức đạo Phật mất hết bản sắc, mọi tư tưởng cơ bản nhất của đạo đều bị phủ định thì đó cũng là một sự đào thải, nhưng theo một kiểu khác.

Cho nên quá trình đạo Phật du nhập vào bất cứ một quốc gia hay một dân tộc nào (vào nước ta cũng vậy) là một quá trình mâu thuẫn và biện chứng, diễn biến qua sự đấu tranh của hai xu hướng: xu hướng bản địa hoá và xu hướng bảo vệ những gì là tinh hoa cốt lõi của đạo.

Trong trường hợp đạo Phật du nhập vào Việt Nam trong suốt hơn 18 thế kỉ, có những thời kì – đặc biệt là thời kì mới du nhập (cho tới cuộc khởi nghĩa của Lý Bí) và các thời Đinh, Tiền Lê, Lý, Trần, hai xu hướng dân tộc hoá và bảo vệ tinh hoa của đạo lại hình như phát triển theo cùng một chiều, hỗ trợ nhau cùng phát triển thay vì đối kháng nhau. Ngay trong những thời kì khác, nếu mâu thuẫn đối kháng có diễn ra thì mặt đối lập cũng không phải là dân tộc mà là bọn Nho gia, tạm thời lũng đoạn được triều đình và ra sức bài xích đạo Phật.

Có nhiều dữ kiện lịch sử cho thấy đạo Phật đầu tiên du nhập vào Việt Nam bằng đường bộ hoặc đường biển từ Ấn Độ sang. Lúc bấy giờ, nước ta có tên Giao Chỉ (hay Giao Châu) và là một quận huyện Bắc thuộc. Đạo Phật truyền sang Giao Chỉ trước, rồi từ đó truyền sang miền Nam Trung Hoa[1]. Sử liệu đáng tin cậy và thường được dẫn chứng là một đoạn văn trong cuốn *Thiền uyển tập anh*[2], trích lời một nhà sư Trung Hoa là Đàm Thiên (đời Tuỳ) thừa nhận là đạo Phật đã từ Ấn Độ truyền trực tiếp sang Giao Châu và hưng thịnh ở đây, trong khi

---

[1] Hiện quan điểm này đã có thay đổi, xem thêm: Lê Anh Minh, "Khởi nguyên của Phật giáo Việt", trong: *Triết giáo Đông phương*, TLĐD, tr.479 – 532 (BBT).

[2] Về chức năng thể loại của *Thiền uyển tập anh*, xin đọc: Nguyen, Cuong Tu, "Rethinking Vietnamese Buddhist History: Is the *Thien Uyen Tap Anh* a 'Transmission of the Lamp' Text?", in: K.W. Taylor, and John K. Whitmore (eds.), *Essays into Vietnamese Pasts*, Ithaca, New York: Cornell University, Southeast Asian Studies Program, 1995, pp. 81 – 115 (BBT).

đạo Phật tại miền Giang Nam Trung Hoa chưa có gì. Một sử liệu khác kể tên những vị sư Ấn Độ và Trung Á làm công tác truyền bá đạo Phật tại Giao Châu, và họ đều đi đường bộ từ Ấn Độ sang Giao Châu, ngang qua Phù Nam. Nhưng trước các vị tu sĩ Ấn Độ, chắc chắn là đã có nhiều thương nhân Ấn Độ qua Việt Nam buôn bán và có thể ở lại lâu ngày. Họ đều tín ngưỡng đạo Phật, và người dân Việt Nam tiếp xúc với họ, cũng dần dần chịu ảnh hưởng của tín ngưỡng Phật giáo.

3. Các chủ thuyết cơ bản của Phật giáo như khổ, vô thường, vô ngã ảnh hưởng như thế nào tới các tầng lớp dân chúng Việt Nam thời bấy giờ?

Ba tư tưởng cơ bản của đạo Phật thường được gọi là *ba pháp ấn*, đó là *khổ*, *vô thường* và *vô ngã*. Thời kì đạo Phật du nhập vào Việt Nam là thời kì nước ta còn bị nhà Hán (Trung Quốc) đô hộ. Sống dưới ách đô hộ, áp bức và bóc lột của phong kiến Trung Hoa, dân ta có một nhận thức sâu sắc, cụ thể về nỗi khổ của một dân tộc, một quốc gia mất quyền độc lập, bị làm nô lệ. *Đạo lí khổ* của đạo Phật vì vậy rất dễ được dân ta chấp nhận. Tất nhiên, người dân Việt Nam bình thường cảm nhận dễ dàng cái khổ cụ thể, hiện tiền của người dân bị áp bức. Đó là điều mà kinh sách Phật gọi là *Khổ khổ*. Còn những hình thức khổ vi tế hơn, như *hoại khổ*, *hành khổ* thì phải là người có học và từng trải mới cảm nhận được. Hoại khổ là nỗi khổ đối với hạnh phúc và niềm vui chóng tàn. Hành khổ là nỗi khổ cảm hoài trước sự vật biến thiên, đổi thay không ngừng.

Trong thời kì đạo Phật mới du nhập vào Việt Nam, tức là vào thời kì đầu công nguyên, *đạo lí vô thường* của Phật giáo có tác dụng tích cực là gây được trong đông đảo các tầng lớp nhân dân niềm tin rằng thời kì đô hộ không thể kéo dài, dân tộc Việt Nam sẽ có ngày được giải phóng và sống độc lập tự do. Có thể là các vị thiền sư Việt Nam thời bấy giờ, trong các buổi thuyết pháp và giảng dạy đã biết nhen nhúm lên trong dân chúng niềm tin và tư tưởng lạc quan đó. Hơn nữa, đạo Phật với tư cách là một hệ tư tưởng không phải là từ

Trung Hoa sang, mà là từ Ấn Độ truyền vào thông qua thương nhân và tăng sĩ truyền giáo Ấn Độ, rất dễ dàng được người dân Việt Nam chấp nhận và hoan nghênh. Đó cũng là phương thuốc tốt để đối trị bệnh tư tưởng Đại Hán, du nhập vào nước ta cùng với đội quân xâm lược và Khổng giáo. Các thiền sư Việt Nam gián tiếp truyền giảng rằng, Trung Quốc không phải là nước đứng giữa trời đất, Ấn Độ mới thật là nước đứng giữa, có địa vị trung hoà, vì vậy mà Phật sinh ra ở đấy (*Lí hoặc luận*, Mâu Bác). Sách Khổng, Mạnh không phải là sách Thánh, cũng có những điều nói sai, đặc biệt là những câu của Khổng Tử đề cao dân tộc Trung Hoa là văn minh, còn các dân tộc khác đều là man di, mọi rợ...

Pháp ấn thứ ba của đạo Phật, *lí vô ngã*, là viên đá tảng, cơ sở của toàn bộ nền đạo đức học và triết học Phật giáo. Vô ngã là không có cái Ta. Kinh sách Phật dạy rằng con người thực ra chỉ là do năm uẩn tạm thời hoà hợp mà thành, chứ không có linh hồn hay một cái Ta nào thường tại. Năm uẩn tức là sắc (phần vật chất), thọ (cảm xúc, cảm thọ), tưởng (tri giác, suy tưởng), hành (ý muốn, dụng tâm...) và thức (trí phân biệt). Ở đây, chúng ta không đi sâu vào mặt triết học của thuyết vô ngã. Chúng ta chú ý tới ý nghĩa của nó đối với đạo đức và hành động của con người. Vô ngã là không có cái Ta, sở hữu của Ta, mà cái Ta chính là trở ngại lớn nhất cho những hành động hi sinh và dũng cảm vì xã hội, vì dân tộc và lí tưởng. Chính đức tính hi sinh cao cả đó là rất cần thiết trong thời kì cách mạng, đánh đuổi bọn đô hộ phương Bắc và xây dựng nền độc lập của Tổ quốc. Hơn nữa, những người sống theo nếp sống vô ngã (tức là không cá nhân, vị kỉ) rất dễ đoàn kết một lòng, cùng nhau hợp tác để phụng sự lí tưởng giải phóng dân tộc và quốc gia. Vừa có đức tính hi sinh, dũng mãnh, vừa đoàn kết một lòng, nhân dân Việt Nam đã hội tụ đủ điều kiện chủ quan để kết thúc nghìn năm Bắc thuộc với trận chiến thắng Bạch Đằng giang lừng lẫy của Ngô Quyền.

Vì sao trong buổi đầu dựng nước, Đinh Tiên Hoàng đã mời ngay thiền sư Ngô Chân Lưu làm quốc sư, và ban cho

pháp hiệu *Khuông Việt*, nghĩa là "khuông phù nước Việt"[1]? Phải chăng Ngô Chân Lưu thuộc dòng dõi Ngô Vương, tức Ngô Quyền, phải chăng thiền sư là người có đầy đủ đức tài? Đúng là có những lí do như vậy, nhưng còn một lí do nữa là vua Đinh Tiên Hoàng khi lựa chọn quốc sư Khuông Việt, muốn khẳng định vai trò tích cực của Phật giáo, của các thiền sư, của tăng ni phật tử Việt Nam trong phong trào giải phóng dân tộc, trong sự nghiệp thần thánh đánh đuổi phương Bắc xâm lược, đặt nền móng lâu dài cho một nước Việt Nam độc lập, tự do và hùng cường.

Kí ức dân tộc thường thông qua việc làm của những lãnh tụ chân chính của họ mà được lưu giữ lại. Sử liệu cho biết Lý Bí đã cho xây dựng chùa Khai Quốc (nay là chùa Trấn Quốc, trên bờ Hồ Tây cạnh đường Thanh Niên). Xây dựng nước Vạn Xuân đồng thời với xây dựng chùa và đặt tên chùa là Khai Quốc tức là *dựng nước*, phải chăng Lý Bí cùng với dân tộc Việt Nam đã nhớ tới công lao của hệ tư tưởng Phật giáo trong cuộc vận động độc lập, tự chủ kéo dài nhiều thế kỉ? Phải chăng Lý Bí muốn khẳng định vai trò cách mạng của hệ tư tưởng Phật giáo có khả năng đối trị hệ tư tưởng Đại Hán – thứ tư tưởng đã làm ô nhiễm một phần đầu óc của số ít tầng lớp thơ lại và nha lại, tay sai trung thành của ngoại bang lúc bấy giờ?

Để nhận thức đúng đắn vai trò của đạo Phật, của hệ tư tưởng Phật giáo trong sinh hoạt chính trị, xã hội, văn hoá của nước ta, trong những năm đầu nước ta mới giành lại được độc lập sau 10 thế kỉ Bắc thuộc, chúng ta hãy tưởng tượng tự đặt mình vào địa vị của những nhân vật lịch sử như Ngô Quyền, Đinh Tiên Hoàng, Lê Đại Hành, và suy nghĩ xem nếu phải lựa chọn giữa đạo Phật hay đạo Nho để có một hệ tư tưởng chủ đạo cho quốc gia và dân tộc, thì nên lựa chọn đạo nào?

---

[1] Nguyên văn tác giả viết "và ban cho mĩ hiệu Khuông Việt, nghĩa là làm khuôn phép, mẫu mực cho nước Việt". "Mĩ hiệu" là tên hiệu đẹp do bộ Lễ ban cho các thần (hoặc bề tôi đã chết) trong các sắc phong, sửa thành "pháp hiệu" (hiệu của người xuất gia). Về chiết tự hai chữ "Khuông Việt", xem thêm: Trần Trọng Dương, *Việt Nam thế kỉ X – Những mảnh vỡ lịch sử*, NXB Đại học Sư phạm, Hà Nội, 2019, tr.317 (BBT).

Có người nói, Đinh Tiên Hoàng, Lê Đại Hành đã giao cho các thiền sư Phật giáo giữ các trọng trách trong triều đình, là vì thời bấy giờ chỉ có các nhà sư là có học. Nói như vậy không đúng. Chẳng lẽ 1000 năm Bắc thuộc không đủ để tạo nên một lớp thơ lại có học, biết thờ ông Khổng làm thầy, làm Thánh, và do đó, cũng biết trung thành với hoàng đế Trung Hoa? Lớp thơ lại người Việt Nam như vậy có thể không nhiều lắm nhưng cũng không ít, và đủ để tiến thân giữ các chức vụ quan trọng trong các cấp chính quyền mới. Lúc bấy giờ hẳn là không thiếu hạng người như thế, nhưng những người lãnh đạo dân tộc thời bấy giờ không thể tin dùng họ được. Họ không đáng tin, không phải chỉ là vì họ được đào tạo dưới chế độ cũ, mà chủ yếu là vì họ sùng bái Khổng Tử, sùng bái Đại Hán. Cái mặc cảm tự ti, sùng bái Đại Hán, không thể một sớm một chiều gột bỏ được. Không thể tin dùng họ được, không thể cất nhắc họ lên các địa vị lãnh đạo chủ chốt khi nền độc lập của Việt Nam đang còn trứng nước, khi quân thù vẫn lăm le ngoài bờ cõi.

Trong khi đó thì nước ta, dân tộc ta đang cần một hệ tư tưởng khả dĩ đoàn kết tất cả mọi người trong xã hội, trong quốc gia thành một khối thống nhất vững mạnh để vừa giữ nước vừa dựng nước, cả hai nỗ lực này đều đòi hỏi phải có cả sức mạnh vật chất và tinh thần thì mới thành công được. Đạo Phật đã cung cấp cho nước Việt Nam hệ tư tưởng rất cần thiết đó.

Tác dụng đoàn kết của Phật giáo thể hiện trước tiên ở tinh thần bình đẳng của nó. Ở Ấn Độ, khi đạo Phật mới ra đời, nó lập tức và dứt khoát chống lại chế độ đẳng cấp Balamon. Mà chỗ yếu nhất của xã hội Ấn Độ, khiến cho Ấn Độ mặc dù là nước lớn, đông dân nhưng vẫn dễ làm mồi ngon cho các quân đội xâm lăng, chính là chế độ đẳng cấp, nó gây chia rẽ thay vì đoàn kết xã hội Ấn Độ thành một khối thống nhất vững mạnh. Đạo Phật phản đối chế độ đẳng cấp, xem mọi người đều là anh em một nhà, cho nên dễ phát huy tác dụng đoàn kết dân tộc. Và chính sự đoàn kết ấy đã tạo cho dân tộc Việt Nam

sức mạnh vật chất và tinh thần để chống lại hoạ xâm lăng từ phương Bắc tràn xuống.

Mọi người đều biết, trong xã hội phong kiến, do lực lượng sản xuất còn ở trình độ thấp, giao thông vận tải kém phát triển, giao lưu cũng như sản xuất hàng hoá chưa được đẩy mạnh, thị trường dân tộc chưa hình thành cho nên chủ nghĩa địa phương, nạn cát cứ, nạn sứ quân hùng cứ một vùng rất dễ xảy ra. Những nhân vật lãnh đạo dân tộc Việt Nam thời ấy chắc là đều thấy rất rõ nguy cơ cát cứ và sứ quân, cho nên một mặt phải củng cố chính quyền trung ương, ra sức phát triển nền kinh tế dân tộc, nhưng mặt khác – và đây là *mặt hết sức quan trọng* – tìm cách trang bị cho toàn dân, toàn xã hội một *hệ tư tưởng thống nhất*, không khác gì một chất xúc tác, một chất men, một chất keo gắn bó mọi người dân Việt Nam thành một khối đoàn kết vững chắc, không gì lay chuyển nổi. Các nhân vật lãnh đạo dân tộc thời bấy giờ đã không chọn Nho giáo, mà chọn Phật giáo làm hệ tư tưởng chủ đạo để phát huy tác dụng đoàn kết toàn dân, để đối phó nạn cát cứ bên trong và nạn xâm lăng từ bên ngoài. Đạo Phật, ngoài tư tưởng bình đẳng đã nói trên đây, còn hàm súc một tư tưởng nhân bản cao cả, rất dễ làm cho vua quan toàn dân gần gũi nhau, quý mến nhau thật sự. Các sách sử chép lại những câu chuyện cảm động về vua Lý Thánh Tông đời nhà Lý can thiệp để tù nhân được phát chăn chiếu và quần áo, cũng như cơm ăn một ngày hai bữa, và nhất luật khoan giảm hình phạt, đồng thời thường ra lệnh xá thuế và giảm thuế mỗi khi mất mùa hoặc khi trong nước có sự kiện vui như thắng trận, đúc chuông, dựng chùa... Việc Lý Thánh Tông chọn cô gái nông dân làm Vương phi, sau này trở thành hoàng hậu Ỷ Lan cũng chứng tỏ phong cách các vua Việt Nam rất khác với các hoàng đế Trung Hoa cũng như ở các nước Ả Rập Hồi giáo, vua không khác gì thiên thần, vua đi đâu là mọi người đều phải quỳ mọp xuống đất, ai nhìn trộm vua thì người ấy phạm tội khi quân, có thể bị tội chém!

Tư tưởng bình đẳng, tư tưởng vị tha, thương người... và cuối cùng, tôi muốn nói đến một tư tưởng nữa rất độc đáo,

mà cũng rất dễ bị hiểu lầm của đạo Phật, tức là *tư tưởng siêu thế*. Chúng ta thường hiểu rất nhầm lẫn rằng siêu thế là yếm thế, là chán đời, trốn đời. Thực ra, siêu thế nghĩa là siêu việt danh lợi tầm thường, không bị danh lợi thế gian chi phối, quyến rũ. Thật ra, một người có tư tưởng siêu thế thì dù làm vua hay làm quan cũng sẽ không cậy quyền, cậy thế để bóc lột dân và ức hiếp dân. Vua Trần Thái Tông làm vua mà có tư tưởng siêu thế cho nên mới có câu nói bất hủ: "Ta xem ngai vua như chiếc giày rách, bỏ lúc nào cũng được". Lời nói đó của một ông vua Việt Nam xứng đáng được viết bằng mực đỏ và chữ hoa lên trên sách sử của các triều đại phong kiến Trung Hoa, đầy rẫy những chuyện cha con giết nhau, anh em giết nhau cũng chỉ vì cái ngai vàng giẻ rách đó!

Tư tưởng siêu thế là tư tưởng có tầm cỡ, là tư tưởng lớn, của những người làm sự nghiệp lớn và lâu bền.

Các đồng chí nghe tôi nói có thể nghĩ rằng tôi quá đề cao đạo Phật. Thật ra, tôi không đề cao, không tô hồng cũng như không bôi đen đạo Phật. Tôi chỉ muốn trả lại cho đạo Phật một món nợ, mà chúng ta ở đây ít nhiều đều mắc, đó là món nợ ngộ nhận đạo Phật. Đạo Phật có tư tưởng vô thần triệt để thì lại bảo đạo Phật là đạo hữu thần và đầy rẫy mê tín dị đoan. Đạo Phật vốn lạc quan, tích cực, hướng thượng thì lại bảo đạo Phật chán đời, tiêu cực và an phận! Đạo Phật bác bỏ linh hồn, chủ trương thuyết vô ngã triệt để, nghĩa là con người không có cái gì là cái Ta thường tại bất biến dù cái Ta ấy mang các tên gọi khác nhau như linh hồn hay là tâm, ấy thế mà chúng ta lại bảo đạo Phật là duy tâm chủ quan!...

Tôi cho rằng, đã đến lúc chấm dứt những điều ngộ nhận thô thiển như vậy. Trình độ Phật học trên thế giới, đặc biệt là ở các nước phương Tây, từ sau Chiến tranh thế giới lần thứ hai đã được nâng cao khá nhiều. Người Việt Nam chúng ta, đặc biệt là người trí thức, không thể lạc hậu so với trình độ ấy của thế giới.

CẦN NGHIÊN CỨU TƯ TƯỞNG DÂN GIAN TRONG MỘT HỆ THỐNG – LỊCH SỬ

Nguyễn Đình Bưu
(Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội)*

Nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam không thể không nghiên cứu lịch sử tư tưởng dân gian Việt Nam, điều đó đã được nhiều nhà khoa học ở nước ta đề cập đến trong nhiều năm qua. Nhưng cho đến nay, tư tưởng dân gian Việt Nam được biểu hiện từ nền văn hoá dân gian, văn nghệ dân gian mà bộ phận quan trọng là văn học dân gian thì lại chưa được nghiên cứu và trình bày một cách toàn diện, đầy đủ, có hệ thống. Chúng ta thấy ở một số công trình khoa học, tư tưởng dân gian đã được đánh giá rất cao, song mới thông qua một số thần thoại lịch sử, truyền thuyết lịch sử buổi ban đầu của lịch sử dân tộc như các truyện quen thuộc *Lạc Long Quân và Âu Cơ, Thánh Gióng, Sơn Tinh – Thuỷ Tinh, An Dương Vương, Hai Bà Trưng*... hay một vài câu ngạn ngữ nổi tiếng như:

"Bầu ơi thương lấy bí cùng,
Tuy rằng khác giống nhưng chung một giàn".

hay:

"Nhiễu điều phủ lấy giá gương,
Người trong một nước phải thương nhau cùng".

Trong bản Đề cương nội dung cuốn *Lược thảo lịch sử tư tưởng Việt Nam* trước đây thì tư tưởng dân gian hầu như

---

* Nay là Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

chỉ được đề cập tới ở chương I với tiểu mục "Mầm mống xa xưa của lịch sử tư tưởng Việt Nam (qua các tài liệu khảo cổ học, thần thoại, truyền thuyết...)". Hầu như người ta chỉ đề cập tới tư tưởng dân gian trong thời kì khuyết sử, hay cùng lắm là khi có những lực lượng nhân dân chống thiên nhiên, chống ngoại xâm bền bỉ bằng sức mạnh vật chất và tư tưởng của mình ở từng nơi, từng lúc trong lịch sử mà khó có thể chứng minh giải thích bằng tư tưởng của Đạo, Nho, Phật... hoặc tư tưởng của một nhân vật lịch sử nào. Sự thực thì tư tưởng dân gian không phải chỉ có giá trị mở đầu, đặt nền móng cho tư tưởng dân tộc vào thời kì dựng nước. Tư tưởng dân gian còn phát triển, bổ sung trong suốt mấy nghìn năm lịch sử dân tộc, phản ánh một cách sinh động, sâu sắc nhân sinh quan, vũ trụ quan của các thế hệ cha ông ta. Chẳng hạn, theo Giáo sư Nguyễn Khánh Toàn, dân tộc ta có năm đức tính nổi bật là yêu nước, đoàn kết, dũng cảm, tự tin, cần cù (Bản gợi ý về cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*), và theo Giáo sư Trần Văn Giàu, giá trị đạo đức truyền thống của dân tộc ta gồm có: yêu nước, cần cù, anh hùng, sáng tạo, lạc quan, thương người, vì nghĩa[1] mà lấy tư tưởng dân gian thông qua văn học dân gian để chứng minh, giải thích thì không thể không chú ý tới toàn bộ lịch sử văn học dân gian với các thể loại thần thoại, truyền thuyết, cổ tích, vè, tục ngữ, ca dao, dân ca... đã ra đời và phát triển ở các giai đoạn lịch sử khác nhau từ thuở dựng nước đến thời kì cận đại, hiện đại. Rõ ràng, những giá trị tinh thần ấy ngày càng ngời sáng trong tiến trình lịch sử.

Đối với một tác phẩm văn học dân gian cụ thể, nhất là phần lớn tục ngữ và ca dao, người ta khó xác định được thời điểm ra đời một cách chính xác, nhưng có thể xác định được trong một giai đoạn lịch sử nhất định tuỳ theo nội dung tác phẩm phản ánh. Nhất là khi nghiên cứu các phạm trù lớn như tư tưởng yêu nước, tư tưởng cộng đồng, tư tưởng hoà bình

---

[1] Trần Văn Giàu, *Giá trị tinh thần truyền thống của dân tộc Việt Nam*, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1980.

và nhân đạo... thì tư tưởng dân gian không phải không có điều kiện để trình bày theo dòng lịch sử. Tính liên tục và tính lịch sử của các tư tưởng ấy càng chứng tỏ tư tưởng dân gian luôn luôn là nền tảng vững chắc của tư tưởng dân tộc. Phong trào yêu nước có thể khi thăng khi trầm nhưng tư tưởng yêu nước thì không bao giờ bị mất, nó luôn luôn âm ỉ nuôi dưỡng lòng yêu quê hương đất nước, lòng tự hào dân tộc trong nhân dân, và vì vậy tư tưởng dân gian giải thích được rằng tại sao một khi được phát động thì tư tưởng yêu nước trong nhân dân thức dậy với tất cả sức mạnh phi thường. Sự nhạy bén và sức sống dẻo dai của tư tưởng dân gian chính là sự phản ánh sức sống bền bỉ, mạnh mẽ của sinh hoạt văn hoá dân gian, văn nghệ dân gian. Nghiên cứu tư tưởng dân gian một cách hệ thống không thể tách rời việc nghiên cứu quá trình tiến hoá của văn hoá dân gian, văn nghệ dân gian, văn học dân gian. Bởi vì nền văn hoá dân gian đã nuôi dưỡng những tư tưởng lớn đó trong quần chúng nhân dân, trong những người dân thường đến trở thành máu thịt.

Nêu lên ý kiến này, chúng tôi muốn đề cập một vấn đề cụ thể như sau. Khi chúng ta nghe một câu ca dao – dân ca:

"Tưởng rằng đá nát thì thôi,
Ai ngờ đá nát nung vôi lại nồng".

không ai không nghĩ đến một triết lí dân gian, một lối nghĩ, một cách nói của tục ngữ, của ca dao – dân ca xuất phát từ quan sát thực tiễn, kinh nghiệm đời sống. Những câu ca này không tồn tại một cách độc lập và phổ biến như các câu:

"Một cây làm chẳng lên non,
Ba cây chụm lại nên hòn núi cao".

hay:

"Khôn ngoan đối đáp người ngoài,
Gà cùng một mẹ chớ hoài đá nhau".

Câu ca dao – dân ca trên chúng ta chỉ thấy xuất hiện trong sinh hoạt dân ca quan họ. Đó là một điều rất đáng lưu ý.

Sinh hoạt dân ca Việt Nam, nhất là sinh hoạt dân ca trữ tình trong đời sống gia đình và xã hội của nhân dân ta rất phong phú, rất đa dạng. Cũng vì vậy, chủ đề sinh hoạt dân ca trữ tình cũng biến đổi theo nhu cầu, mục đích của các hình thức sinh hoạt văn hoá cộng đồng này. Cùng là sinh hoạt dân ca mang tính chất tập thể, sinh hoạt dân ca quan họ cũng biểu hiện tư tưởng cộng đồng như các sinh hoạt dân ca khác. Song ở dân ca quan họ, cái tình người được đề cao hơn hết. Cái tình nghĩa con người với con người ấy thật trong sáng, lành mạnh và cao quý, không chỉ nói lên bằng lời ca mà được thực hiện bằng sự giao tiếp, lề lối tổ chức. Trong xã hội cũ, nhân dân ta đã sáng tạo nên một hình thức sinh hoạt văn hoá cộng đồng như thế thật có ý nghĩa sâu sắc. Không thể hiểu hết ý nghĩa thâm thuý của câu ca dao – dân ca trên nếu không đặt nó vào hệ thống lời ca quan họ, không đặt nó vào môi trường sinh hoạt văn hoá quan họ. Từ các sinh hoạt dân ca hát ví phường vải Nghệ Tĩnh[1], hát ví ngày mùa ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, hò giã gạo Bình Trị Thiên[2] và miền Nam Trung Bộ đến hát Nước nghĩa Vĩnh Phú[3], hát quan họ Hà Bắc là một quá trình vận động phát triển mang tính lịch sử rõ rệt. Các nhà nghiên cứu âm nhạc dân gian, văn học dân gian và dân tộc học cũng đã chứng minh bản thân sinh hoạt dân ca quan họ cũng có một lịch sử lâu dài. Do đó, chủ đề sinh hoạt dân ca Việt Nam không đứng yên. Tính cộng đồng ở đây phản ánh tinh thần đoàn kết, tinh thần tập thể là tư tưởng lớn nhất, bao trùm, có sự vận động, phát triển từ thế kỉ này sang

---

[1] Nghệ Tĩnh: Một tỉnh cũ ở khu vực Trung Bộ, tồn tại từ năm 1976 đến năm 1991, từ năm 1991 tách ra thành hai tỉnh là Nghệ An và Hà Tĩnh (BBT).

[2] Bình Trị Thiên: Một tỉnh cũ ở khu vực Trung Bộ, tồn tại từ năm 1976 đến năm 1989. Theo Quyết định ngày 30/6/1989 của Quốc hội khoá VIII, kì họp thứ 5, tỉnh này được chia ra để thành lập ba tỉnh: Quảng Bình, Quảng Trị, Thừa Thiên – Huế (BBT).

[3] Vĩnh Phú: Một tỉnh cũ ở khu vực Bắc Bộ trong những năm 1968 – 1996. Đến tháng 11/1996, tỉnh này lại được chia ra để thành lập tỉnh Phú Thọ và tỉnh Vĩnh Phúc (BBT).

thế kỉ khác. Nghiên cứu tư tưởng dân gian lâu nay, chúng ta ít chú ý phân tích các sinh hoạt văn hoá cộng đồng, trong đó có sinh hoạt dân ca trữ tình. Các hình thức sinh hoạt văn hoá cộng đồng lại không chỉ tồn tại trong một thời gian ngắn. Trái lại, sinh hoạt văn hoá cộng đồng tồn lại và tiến hoá cho đến Cách mạng tháng Tám thành công và còn để lại nhiều dư âm trong đời sống tinh thần của nhân dân ta, để lại nhiều ấn tượng sâu sắc trong tư tưởng, tình cảm quần chúng.

Lẽ đương nhiên, nghiên cứu tư tưởng dân gian phải gạt bỏ những độc tố do ảnh hưởng tư tưởng phong kiến, tư tưởng thực dân và tư tưởng các tôn giáo phản động. Hơn nữa, chúng ta cần chú ý đầy đủ tới sức sống, bản lĩnh và tính chiến đấu của tư tưởng dân gian. Tư tưởng dân gian đã hình thành rất sớm cùng với sự hình thành đất nước và dân tộc, trước khi bị ngoại bang đô hộ. Tư tưởng dân gian vừa chống xâm lược, kêu gọi đoàn kết hợp quần, vừa phản phong mạnh mẽ. Tư tưởng dân gian có ảnh hưởng to lớn tới các nhân vật đã có một vai trò trong lịch sử dân tộc. Tư tưởng dân gian còn tiếp thu một cách sáng tạo các tinh hoa văn hoá, tư tưởng khác. Chính vì vậy, tư tưởng dân gian được mài sắc và luôn luôn là vũ khí tư tưởng của nhân dân trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước. Chúng tôi nghĩ rằng nếu không trình bày tập trung thì không làm sáng tỏ được một cách toàn diện, không đánh giá được một cách đầy đủ về tư tưởng dân gian Việt Nam.

Nghiên cứu tư tưởng dân gian trong hệ thống – lịch sử đòi hỏi chúng ta dành một vị trí xứng đáng cho lịch sử tư tưởng dân gian trong sách *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*. Nếu người ta chia cuốn sách theo các chương dựa vào tiến trình của lịch sử như bản Đề cương phác thảo (từ thế kỉ X trở về trước; từ thế kỉ X đến thế kỉ XIV; thế kỉ XV; thế kỉ XVI, XVII; thế kỉ XVIII; thế kỉ XIX) thì vẫn cần thiết trình bày tư tưởng dân gian với những nội dung lịch sử cụ thể trong từng thế kỉ ấy. Bởi một lẽ không thể bỏ qua tư tưởng dân gian, tư tưởng

của nhân dân vốn đã có truyền thống lâu đời từ trước đó, nay bộc lộ trong một tình thế mới, một hoàn cảnh lịch sử mới. Song như trên đã trình bày, chúng tôi vẫn nghĩ cần có một phần hay một chương riêng khái quát về tư tưởng dân gian. Nếu cần thiết, chúng ta phải biên soạn sách *Lịch sử tư tưởng dân gian Việt Nam* riêng.

Chúng ta từng có nhận định rằng tư tưởng dân gian còn có tính chất giản đơn, rời rạc mà trực tiếp, thực tiễn, và chưa bao giờ được đúc kết, hệ thống hoá. Vậy lúc này, hơn lúc nào hết, chúng ta cần đúc kết và hệ thống hoá tư tưởng dân gian Việt Nam, dù mới chỉ là bước đầu, tuy nhiên đã có một số công trình khoa học đi trước nghiên cứu vấn đề này.

Để nghiên cứu tư tưởng dân gian một cách hoàn chỉnh, chúng tôi đề nghị thành lập một nhóm hay một tiểu ban chuyên trách. Bởi vì không thể chỉ xem xét tư tưởng dân gian qua một vài truyện tiêu biểu thời kì dựng nước hay một số câu ngạn ngữ, tục ngữ được chọn lọc. Tư tưởng dân gian cần được xem xét như là một hệ thống – lịch sử, nghĩa là nó có tiến trình hình thành và phát triển, nó có vai trò chỉ đạo hành động, nói lên quan điểm của nhân dân. Tư tưởng dân gian ấy phần lớn biểu hiện thông qua nền văn hoá dân gian, văn nghệ dân gian, trong đó văn học dân gian đóng vai trò quan trọng. Vì vậy, chỉ riêng với văn học dân gian thôi, chúng ta cũng cần nghiên cứu nghiêm túc và toàn diện, mỗi thể loại văn học dân gian có vai trò khác nhau trong việc phản ánh hiện thực và biểu đạt tư tưởng của nhân dân.

Do điều kiện lịch sử quy định, tư tưởng chính trị – xã hội là tư tưởng nổi bật trong hệ thống tư tưởng dân gian. Những khái niệm về vũ trụ, về thế giới còn phân tán, trong khi đó tư tưởng chính trị – xã hội lại gắn bó mật thiết với vận mệnh đất nước, vận mệnh dân tộc, gắn bó với số phận của nhân dân lao động. Những tư tưởng ấy được phát biểu bằng những ngôn ngữ và việc làm cụ thể. Những quan niệm về lịch sử đất nước,

về quyền độc lập tự chủ của dân tộc, về mâu thuẫn xã hội, về nhân tình thế thái... chúng ta đều có thể tìm thấy trong kho tàng văn học dân gian. Tư tưởng chính trị – xã hội biểu hiện qua văn học dân gian, qua các hình thức sinh hoạt văn nghệ dân gian rất phong phú, muôn màu muôn vẻ. Có thể nó chưa được hệ thống hoá trong những phạm trù lí luận, nhưng bằng hình tượng nghệ thuật, bằng ngôn ngữ nghệ thuật, các tư tưởng chính trị – xã hội ấy đã thấm sâu vào quần chúng, trở thành món ăn tinh thần trong đời sống hằng ngày của quần chúng. Vì vậy, chúng ta cũng cần nghiên cứu tư tưởng dân gian từ các cách biểu hiện, cách diễn đạt, cách nói khác nhau. Tư tưởng dân gian không tồn tại dưới dạng lí luận thuần tuý, không phát biểu bằng ngôn ngữ chính luận. Tư tưởng dân gian tồn tại và được lưu truyền bằng con đường truyền cảm, con đường nghệ thuật thông qua các chức năng của văn hoá dân gian, văn nghệ dân gian. Do đó, phương pháp nghiên cứu tư tưởng dân gian ở đây cũng là một vấn đề cần được thảo luận.

Mặt khác, chúng ta cần chú ý đầy đủ tới cơ sở triết học của các tư tưởng dân gian, có như vậy mới phát hiện được ý nghĩa triết học, giá trị lí luận rút ra được từ nội dung sinh hoạt văn hoá dân gian, văn nghệ dân gian. Theo chúng tôi, đây là một vấn đề khá phức tạp, khá tinh tế, nếu không sẽ chỉ thấy văn hoá dân gian, văn nghệ dân gian mang tính chất sinh hoạt văn nghệ thuần tuý, sẽ không coi đây là nguồn khai thác triết lí dân gian, và hiển nhiên là với cách nhìn nhận ấy, tính triết học của tư tưởng dân gian sẽ bị hạ thấp. Có ý kiến cho rằng folklore không phải là triết học nên không thể dùng folklore để nghiên cứu triết học và viết lịch sử triết học được. Nhưng việc trong folklore có tính triết học, có tính khuynh hướng, tính tư tưởng của folklore thì lại càng không thể phủ nhận được, và hiện nay chúng ta đang bàn về lịch sử tư tưởng dân tộc, vấn đề rộng hơn lịch sử triết học dân tộc.

Ở đây, chúng tôi chưa thể phát biểu sâu về một khía cạnh nào của tư tưởng dân gian. Chúng tôi hi vọng ở một nhóm hay một tiểu ban chuyên về tư tưởng dân gian sẽ là diễn đàn để chúng ta có thể phát biểu rộng rãi về vấn đề này. Với quan niệm riêng, chúng tôi chỉ mong muốn tư tưởng dân gian Việt Nam sẽ được nghiên cứu trong một hệ thống – lịch sử, góp phần đánh giá đúng đắn và sâu sắc về tư tưởng dân gian – một dòng tư tưởng quan trọng trong lịch sử tư tưởng Việt Nam.

IV

VẤN ĐỀ PHÂN KÌ

VIẾT LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG CỦA TA, NÊN BẮT ĐẦU TỪ ĐÂU?

Bùi Văn Nguyên
(Trường Đại học Sư phạm Hà Nội I)*

Thông thường, sự vật trong vũ trụ, kể cả các dạng văn hoá tinh thần đều phát sinh, trưởng thành, rồi hoặc bị tiêu diệt, hoặc bị biến dạng, chuyển sang trạng thái khác trong những điều kiện quy định bởi một khoảng cách không gian và thời gian nhất định. Không gian và thời gian là vô hạn, nhưng con người cùng môi sinh và xã hội con người, bao gồm lịch sử và lịch sử tư tưởng hay triết học của mình thì có hạn, có ranh giới hoặc ẩn, hoặc hiện, tuỳ hoàn cảnh cụ thể từng nơi, từng lúc.

Các cương vực quốc gia hiện nay trên thế giới đã trải qua một cuộc biến thiên không ngừng, không phải ngay từ buổi đầu là đã như vậy. Có những quốc gia đã mất đi, lại có những quốc gia mới hình thành. Gắn với từng quốc gia, có những nền văn hoá đã mất đi hay chìm đi, quốc gia đó mất đi hay bị các quốc gia khác xâm chiếm. Trong tiến trình lịch sử loài người, có nhiều tầng lớp văn hoá của nhiều thời đại khác nhau, lớp này đè lên lớp khác, cũng như lớp đất này đè lên lớp đất khác. Vật đổi sao dời, thời gian quy ước của loài người trên vỏ quả đất là thời gian tương đối trong hệ mặt trời. May mắn và cũng thật tự hào là đất nước Việt Nam ta giữa thời đại Hồ Chí Minh huy hoàng, vẫn hiên ngang tồn tại dưới ánh mặt trời. Phần địa bàn chính của thời đại các Vua Hùng dựng nước

---

* Nay là Trường Đại học Sư phạm Hà Nội (BBT).

thì con cháu thế hệ Hồ Chí Minh vẫn giữ được và đang ra sức xây dựng thành một nước cộng hoà xã hội chủ nghĩa văn minh, hiện đại. Tiếng nói mẹ đẻ từ ngàn xưa vẫn giữ được, mặc dù chữ viết Việt cổ có thể đã bị mất đi. Đất mẹ còn thì nền văn hoá mẹ còn, và nền văn hoá Việt cổ đó vốn bao hàm một nền triết học Việt cổ. *Lịch sử tư tưởng của ta, dĩ nhiên có cội nguồn từ nền văn hoá Việt cổ đó*, mặc dù nền văn hoá Việt cổ này đã bao phen bị các luồng văn hoá khác lấn lướt, như văn hoá Ấn Độ cổ, văn hoá Trung Hoa cổ, văn hoá phương Tây từ thời cận đại trở lại đây... Nền văn hoá Việt cổ buổi ban đầu có phạm vi rất rộng lớn, đó là nền văn hoá chung cho các ngành thuộc đại gia đình Bách Việt, theo truyền thuyết và thư tịch cổ mà *Tấn thư – Thiên văn chí* có ghi lại, là từ mốc thời gian phân dã hai sao Ngưu và Nữ, xuyên qua một vùng Hoa Nam, qua Hồ Quảng cho đến các vùng Đông Nam Á như Việt Nam, Indonesia, Malaysia... Truyện cổ Bách Việt *Ngưu Lang – Chức Nữ* đã ghi nhận cái mốc lịch sử này, chứ không phải cái mốc thời điểm phân dã hai sao Dực và Chẩn như *Hán thư – Thiên văn chí* đã sửa đổi, có tính chất *dời mốc* kiểu lấn chiếm đất đai trên trần thế thì cũng phải lấn chiếm các vì sao trên không trung, với ý nghĩa là các vì sao đó phân dã tương ứng với cương vực mặt đất. Như thế vẫn chưa đủ, các thế lực phong kiến Tần, Hán lại chiếm luôn cả kho tàng thần thoại Bách Việt, trong đó có các truyện như truyện *Bàn Cổ* của dân tộc Dao, truyện *Ngưu Lang – Chức Nữ* của dân tộc Việt... Đó là chưa nói còn nhiều truyện nữa bị Hán hoá, như các truyện về Bào Hy (hoặc về sau gọi là Phục Hy do chuyển âm), Nữ Oa, Thần Nông... Thật ra, cho đến thế kỉ XIII, tương đương khoảng đời Trần ở ta, cương vực Trung Quốc chưa rộng bằng một nửa ngày nay. Nhưng cuối cùng thì công cuộc Hán hoá các dân tộc Việt ven biển, sâu tận vào Tứ Xuyên xuống đến Vân Nam, Lưỡng Quảng đã hoàn thành. Họ chiếm đất, chiếm người, chiếm luôn cả kho tàng văn hoá và triết học của các dân tộc Bách Việt, trừ nước Việt Nam ta ngày nay.

Theo các thư tịch cổ của Trung Quốc cũng như của ta thì họ Thần Nông tiếp theo họ Bào Hy là ông tổ của Bách Việt, mà Viêm Đế là hiệu vua thuộc họ Thần Nông. Họ Bào Hy ở vào khoảng bốn nghìn rưỡi năm trước Công lịch, còn họ Thần Nông ở vào khoảng ba nghìn rưỡi năm trước Công lịch. Người Trung Quốc tự xưng là con cháu họ Hiên Viên, và khi họ chiếm được vùng thượng lưu Hoàng Hà thì xưng là Hoàng Đế để cho xứng với Viêm Đế, nhưng dù sao thì Hoàng Đế cũng muộn hơn Viêm Đế đến cả hàng nghìn năm. Nhưng để cho tiện, cổ sử Trung Quốc vơ luôn Viêm Đế về phía họ, rồi nói Hoàng Đế kế tiếp Viêm Đế... Và như vậy, nghiễm nhiên họ kéo Thần Nông về phía họ. Thật ra, từ thời Bào Hy đến Thần Nông, tập đoàn Hoa Hạ (mà gốc tích không rõ ràng, vì là con cháu của họ Hiên Viên, họ làm xe cộ, sống du mục, chuyên đi chinh chiến cướp bóc) cũng chưa định cư ngay cả ở trung và hạ lưu Hoàng Hà, chứ nói gì đến lưu vực sông Dương Tử, còn con cháu họ Thần Nông dần dần tập trung ở vùng xung quanh hồ Động Đình (ở đó có mộ Thần Nông). Có điều không may là thời bấy giờ có mâu thuẫn nội bộ trong con cháu bọ Thần Nông, tướng Xi (Xuy) Vưu nổi loạn, làm đảo chính, cướp ngôi đế của Du Võng, hậu duệ của Viêm Đế, khiến Hoàng Đế có cơ hội can thiệp vào nội bộ Viêm Đế, diệt cả Xi (Xuy) Vưu, đế Du Võng, chấm dứt vai trò lịch sử của họ Thần Nông. Vấn đề này, Trần Thế Pháp có ghi lại trong *Lĩnh Nam chích quái lục* và Nguyễn Cố có trình bày trong *Hùng Vương ngọc phả*. Một hậu duệ khác của Viêm Đế là Lộc Tục may nhờ đóng đô ở phương xa tại Ngàn Hống (cũng gọi là Thứu Lĩnh, một tên khác có gắn với tên gọi Hy Mã Lạp Sơn ở Ấn Độ, do đạo Balamon truyền sang), mới thoát được lưỡi gươm bạo tàn của tập đoàn bành trướng Hoa Hạ. Lộc Tục tức là Kinh Dương Vương, mĩ hiệu do người đời sau đặt, nghiễm nhiên trở thành ông tổ của Bách Việt về sau, như các sách *Dư địa chí* của Nguyễn Trãi, hay *Đại Việt sử kí toàn thư* của nhóm Ngô Sĩ Liên đã chép. Nguyễn Trãi chép: "Tổ tiên nước Việt ta tương tuyền vua đều gọi là Kinh Dương,

dòng dõi Viêm Đế... làm tổ Bách Việt". Trong quyển *Đại Nam quốc sử diễn ca*, Lê Ngô Cát đã đúc kết về thời kì của lịch sử đó như sau:

"Kể từ trời mở Viêm bang,
Sơ đầu có họ Hồng Bàng mới ra.
Cháu đời Viêm Đế thứ ba,
Nối dòng hoả đức, gọi là Đế Minh...".

và:

"Dòng thần sánh với người tiên,
Tinh anh nhóm lại, thánh hiền nối ra.
Phong làm quân trưởng nước ta,
Tên là Lộc Tục, hiệu là Kinh Dương...".

Lâu nay, có người đọc sử tổ tiên ta để lại, rồi nghi nghi hoặc hoặc, vì thấy tổ tiên ta sao lại có gốc từ Trung Quốc? Có biết đâu, như trên đã nói, đó là chỗ đánh lộn sòng của tập đoàn Hoa Hạ. Do đó, ai còn nghi nghi hoặc hoặc là đã trúng kế của chúng, phủ định cội nguồn Thần Nông của dân tộc ta, để Thần Nông cho địch chiếm[1]. Thần Nông là ông tổ của

[1] Đây là quan điểm của tác giả vào thời điểm đó. Nghiên cứu gần đây cho thấy: Từ thế kỉ XV – XIX, các nhà nho Đại Việt với quan điểm "vô tổn Trung Hoa" đã cho rằng mình là hậu duệ của Thần Nông Viêm Đế, là những người cùng huyết thống với "Hán nhân". Mô hình chính trị (được hình dung theo mô hình gia tộc) được đặt trên nền tảng về tư tưởng chính thống (lấy cơ sở huyết thống làm nền tảng). Họ tin rằng mình là những người cùng huyết máu với tổ tiên đã tồn tại qua nhiều thế kỉ. Khi tiếp xúc với các ngành khoa học của thực dân vào cuối thế kỉ XIX đầu thế kỉ XX, tư tưởng thân tộc này tiếp tục nảy nở trong bối cảnh tri thức của chủ nghĩa chủng tộc (racism), Học thuyết tiến hoá xã hội (social Darwinism), chủ nghĩa thực dân (colonialism), và nhào nặn thành tư tưởng nation của các trí thức bản địa. Họ đã dùng chính tư tưởng về thân tộc và chủ nghĩa quốc dân (nationalism) kết hợp với những tư tưởng khác (ví dụ như Marxism, Stanlinism) để phục vụ cho việc chống thực dân, chống phong kiến, giành độc lập dân tộc. [Xin tham khảo thêm: Trong Duong Tran, "From Confucianism to Nationalism: Fictive Kinship and the Making of Vietnamese", *Asian Studies*, VIII (XXIV), 2 (2020), pp.165 – 183; Kelley, L.C., "The Biography of the Hong Bang Clan as a Medieval Vietnamese Invented Tradition", *Journal of Vietnamese Studies*, 7, 2 (2012), pp.87 – 130 (BBT).

nghề cấy lúa gạo, phần nhiều là lúa nước, nên ăn cơm, cầm đũa[1]. Như vậy, các tộc Việt gọi chung là Bách Việt có chung một ông tổ Thần Nông, tiêu biểu cho kĩ thuật trồng lúa nước, và ngược lên là ông tổ Bào Hy, bà tổ Nữ Oa, hay ở Việt Nam ta lại gọi Bào Hy là Tứ tượng[2] tiêu biểu cho sự sáng tạo ra con người và xã hội loài người. Bào Hy buộc phải lấy em mình là Nữ Oa làm vợ, sau trận hồng thuỷ có tính chất huỷ diệt như nhiều truyện cổ trên thế giới đều nhắc tới, thí dụ truyện *Nạn hồng thuỷ* trong thiên *Sáng thế kí* của *Kinh Thánh* Cơ đốc, *Truyện quả bầu* ở nhiều nước vùng Đông Nam Á... Thật ra, Bào Hy và Nữ Oa là tiếng mà người Hán phiên âm từ một tiếng Việt cổ để chỉ sinh thực khí đàn ông, đàn bà, hai yếu tố *dương* và *âm* mà người Mường – Việt cổ gọi là Đùng và Đà, ông Đùng bà Đà tức Dương và Âm, tiếng cổ Ấn Độ gọi là Linga và Yoni, lại có nơi ở Việt Nam ta như vùng thượng và trung du Bắc Bộ gọi theo một hình tượng khác, Nõ và Nang, nõ như các nõ điếu cày, nang là cái mo nang của cây tre, chứ không phải mo cau, về sau gọi chệch ra là nàng, nường... Nói như vậy để nói rằng: Nguyên lí âm dương là nguyên lí chung mà nhiều dân tộc trên thế giới đều nghĩ tới, không riêng gì các dân tộc Việt ta, nhưng các cái tên Bào Hy, Nữ Oa là tên của các dân tộc Việt ta.

Tương truyền Bào Hy đã chiêm nghiệm được hai yếu tố cơ bản tạo thành vạn vật và vũ trụ là *âm – dương*, tức *cái – đực*, mà thật ra bản thân Bào Hy và vợ của mình (Nữ Oa) là biểu tượng của hai yếu tố đó: *đực* tức là *dương*, được kí hiệu một vạch *liền* (–) tượng trưng dương vật, được quan niệm là *lẻ, càn; cái* tức là *âm*

---

[1] Chữ Việt chỉ Bách Việt dùng thông hai chữ 粵 và 越. Trong cổ văn, chữ 粵 được vẽ như hình một thứ nông cụ tết bằng tre, dùng để xúc bùn, xúc cá..., bên trong chữ *Việt* 粵 có chữ *mễ*, nghĩa là gạo. Chữ 越 tượng hình người cầm cái việt – một loại binh khí thời xưa, hình dáng như chiếc rìu/búa Bắc Sơn, làm bằng xương thú, dùng để xúc đất, xúc bùn, và cũng có thể dùng để chiến đấu. Chữ này ý chỉ người mang khí giới đi lên hàng đầu của đội quân tiên phong khi chiến đấu, do vậy về sau nó mang nghĩa là "vượt qua, vượt lên" (BBT).

[2] Tứ tượng: Tức là sự nối tiếp của *Lưỡng nghi* (mà *Lưỡng nghi* chính là Bào Hy và Nữ Oa).

được kí hiệu bằng một vạch *đứt* (- -), tượng trưng âm vật, được quan niệm là *chẵn*. Âm dương về sau được gọi chung là *lưỡng nghi*, và *lưỡng nghi* sinh *tứ tượng*, *tứ tượng* sinh *bát quái*... Tứ tượng là sự phát triển có tính chất hệ quả của lưỡng nghi, và bát quái là sự phát triển có tính chất hệ quả của tứ tượng. Truyện thần *đực, cái* trong kho tàng thần thoại Việt cổ đều ghi lại, tuy chưa đầy đủ để nói về sự sinh thành tạo vật, và đó là nguồn gốc của sơ đồ bát quái nguyên thuỷ (*Tiên thiên bát quái đồ*) tương truyền của họ Bào Hy. Theo sơ đồ bát quái nguyên thuỷ này thì quẻ *Kiền* (*Càn*) chỉ trời gồm ba vạch liền nằm ở phương Nam, phương mà Viêm Đế (vua xứ nóng) thuộc họ Thần Nông làm chủ, chứ quẻ *Kiền* không nằm ở phương Tây Bắc như ở sơ đồ bát quái do Chu Công Đán – quân sư của Chu Văn Vương – đã xuyên tạc, gọi là *Hậu thiên bát quái đồ*, bằng cách xoay phương vị cho hợp với nơi phát tích của nhà Chu, theo âm mưu bành trướng, bá quyền của họ.

Ở đây chỉ mới nêu lên một điểm có liên quan đến sơ đồ bát quái, liên quan đến triết lí *Kinh Dịch*, liên quan đến triết lí Lão Tử... được khơi dậy từ lớp văn hoá Việt cổ bị chìm đi và biến dạng do âm mưu của tập đoàn xâm lược Hoa Hạ từ hàng nghìn năm qua. Chúng ta có thể nghiên cứu tìm hiểu như vậy qua nhiều mảng thần thoại khác để minh hoạ cho nền văn hoá cổ của ta, từ văn hoá đồ đá sơ kì đến nền văn hoá đồ đồng Đông Sơn nổi tiếng, không ai có thể phủ nhận được.

Vậy nên triết học Việt cổ với nguyên lí *đực – cái*, tức *dương – âm* là nguồn gốc của triết lí *Kinh Dịch*, triết lí *Đạo đức kinh* mà rốt cuộc do mất *đất*, mất *nước*, mà bị nhấn chìm đi trong tiến trình lịch sử loài người. Quả là một nền triết học cổ bị tha hoá – theo thuật ngữ của Mác. Giới cầm quyền Tần, Hán rút tinh hoa triết học cổ của ta, khôn khéo tạo ra triết học của họ, rồi coi ta là mọi rợ, không có nền văn hoá riêng, buộc phải chấp nhận nền văn hoá góp nhặt của họ, gọi là văn hoá Trung Hoa. Họ triệt tiêu chữ Việt của ta mà ngày nay vẫn còn sót lại chút tàn dư

trên các hiện vật khảo cổ học, rồi họ truyền bá chữ Hán của họ, để qua đó truyền bá triết học của họ.

Sự thật nguyên lí âm dương đã được các dân tộc vùng Nam Á như Ấn Độ, Sri Lanka... hay các dân tộc vùng Đông Nam Á như Việt Nam, Malaysia, Indonesia... chiêm nghiệm từ thời viễn cổ. Tục thờ ngẫu tượng Linga, Yoni vốn khá phổ biến ở các nước đó. Ở Việt Nam ta cũng vậy, tục thờ ông Đùng, bà Đà vốn khá phổ biến xưa kia, về sau bị các vua chúa chịu ảnh hưởng Nho giáo cấm đoán. Họ coi những nơi thờ cúng sinh thực khí với ý nghĩa phồn thực là những "dâm từ" có hại cho thuần phong mĩ tục! Để che mắt các nhà cầm quyền, có một số nhà nho như Nguyễn Văn Siêu bèn cho đắp "Tháp Bút", "Đài Nghiên" trước đền Ngọc Sơn (Hà Nội), trên danh nghĩa là đồ dùng trong văn chương, nhưng thực chất là âm, dương vật, "Tháp Bút" là dương vật thì đã rõ, còn "Đài Nghiên" là âm vật, để ngửa trên cổng ra vào thì kín đáo hơn, ít người chú ý. Hai yếu tố âm dương làm thành tinh tuý văn chương, cũng chính là hai yếu tố tạo nên trời đất và vạn vật, ý đó được tác giả gửi gắm kín đáo trong bài minh ghi "quản thư" của cửa vàng: "... vật hàm nguyên tố như triệu thượng khung" (sự vật chứa những nguyên tố dựng nên vòm trời).

Thật ra, việc thờ ngẫu tượng Linga, Yoni là chuyện bình thường từ xưa đối với các tộc người ở Nam Á và Đông Nam Á, chúng ta có thể kiểm nghiệm việc này qua khảo sát các Tháp Chàm còn lại ở miền Nam. Tháp Chàm là sự tổng hợp biểu tượng đó: Từ ngọn tháp đến bệ tháp chính là biểu tượng của nguyên lí âm dương, biểu tượng của lưỡng nghi, gốc của nguyên lí biến dịch trong sơ đồ bát quái nguyên thuỷ của Bào Hy.

Chúng ta có cả cơ sở của một nền triết học Việt cổ như vậy, thế thì chúng ta đâu có nhẫn tâm mù quáng theo luận điệu của các kẻ thù chúng ta, bỏ phần cơ bản đó của lịch sử tư tưởng dân tộc ta? Phong kiến Tần, Hán đã chiếm đất đai của

Bách Việt, như trên đã nói, chiếm luôn văn hoá Bách Việt, dìm nền văn hoá đó vào sự lãng quên của loài người, thực dân phương Tây lại theo vết xâm lược kiểu bành trướng của Tần, Hán đó, chỉ công nhận hai nền văn hoá bao hàm hai nền triết học ở châu Á là văn hoá Ấn Độ và văn hoá Trung Hoa, mà không biết có một nền văn hoá Việt cổ bị chìm đi. Từ quan niệm sai lầm phản khoa học, phản lịch sử đó, người phương Tây gọi các nước vùng Đông Nam Á hiện nay – vốn là hậu duệ của các tộc Bách Việt – là *Các nước vùng Ấn Độ – Chi Na*, tức là các nước được *kí hiệu* bởi các *dấu nối* nằm giữa hai nước Ấn Độ và Trung Hoa. Giận thay! Cả một nền văn hoá huy hoàng Việt cổ nay chỉ được ghi chép trên giấy mực bằng cái *dấu nối*, biểu tượng của một vùng đệm, có một nền văn hoá trung gian nửa Ấn Độ, nửa Trung Hoa, chứ không phải một nền văn hoá riêng biệt, có bản sắc của chính mình tạo ra, có thể *cổ ngang* với văn hoá Ấn Độ, thậm chí có phần *cổ hơn* văn hoá Trung Hoa, với ý nghĩa coi văn hoá Trung Hoa cổ là tập đại thành của văn hoá các vùng bị chiếm đoạt.

Như vậy, *viết lịch sử tư tưởng của ta bắt đầu từ đâu?* Không lẽ, một nước có hàng nghìn năm văn hiến như nước ta, với một nền triết học cổ như vậy, mà lại mở đầu bằng nguyên lí Phật, Lão, Nho? Các tôn giáo và học thuyết này có truyền vào nước ta khá sớm, tạo thành lớp văn hoá sau đè lên lớp văn hoá cổ truyền trước đó, nhưng vẫn không phải là tư tưởng chủ đạo của dân tộc Việt ta tự nghìn xưa, với một nền triết học cổ hơn.

Cho nên, viết lịch sử tư tưởng của ta, phải bắt đầu từ nền triết học Việt cổ qua thần thoại và truyền thuyết dân gian, kết hợp với những đoạn được ghi chép trong thư tịch của ta, cũng như của Trung Quốc. Thật ra các pho kinh sách cổ như kinh *Vệ đà, Cựu ước*... cũng đều dựa vào thần thoại và truyền thuyết dân gian, và bất cứ dân tộc hay quốc gia nào cũng có một thời tiền sử dựa vào thần thoại, truyền thuyết dân gian. Đấy cũng là kho tàng quý giá để nhiều triết gia nổi tiếng khai thác, xây dựng học thuyết của mình. Tiếc rằng chúng ta không có những

triết gia với học thuyết riêng biệt của mình, nhưng chúng ta vẫn còn một kho tàng thần thoại và truyền thuyết cùng những ca dao, tục ngữ, phương ngôn của dân tộc Kinh và dân tộc gần gũi với dân tộc Kinh, đó là dân tộc Mường, khá đầy đủ để có thể làm chỗ dựa mà viết phần triết học thời tiền sử của ta, cũng chính từ đó có cơ sở để tìm hiểu cốt lõi của tư tưởng dân tộc ta.

Nền triết học Việt cổ của ta đã bị chìm đi trong lịch sử loài người. Giờ đây, chúng ta phải nghiên cứu để phục hưng giá trị chân chính của nó. Không có lí gì chúng ta lại chấp nhận làm cái *"dấu nối" mơ hồ* (giữa hai nền triết học cổ của Ấn Độ và của Trung Hoa). Chúng ta cũng có một nền triết học chứ, cho dù nền triết học đó bị phai mờ trong cuộc sống quá nhiều biến động, nhiều thử thách của dân tộc ta.

VỀ VẤN ĐỀ PHÂN KÌ LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

Tạ Ngọc Liễn
(Viện Sử học)

Khi viết lịch sử tư tưởng Việt Nam phải có sự phân kì hợp lí trên cơ sở những tiêu chí khoa học được xác định rõ. Một sự phân kì hợp lí sẽ phản ánh đúng đắn các bước diễn biến và phát triển của tiến trình lịch sử tư tưởng Việt Nam.

Nhìn lại từ trước tới nay, chúng ta thấy việc phân kì lịch sử tư tưởng Việt Nam có được nêu lên nhưng chưa được đặt thành vấn đề để giải quyết một cách khoa học. Tuy nhiên, trên thực tế, chúng ta đều theo sự phân kì của thông sử Việt Nam để phân kì lịch sử tư tưởng. Về đại cương, dựa vào phân kì lịch sử chung để phân chia các thời kì trong lịch sử tư tưởng Việt Nam là thuận tiện. Nhưng cách phân kì lịch sử Việt Nam hiện hành đã hợp lí chưa thì vẫn còn là vấn đề cần được xem xét lại.

Nói chung, qua các sách báo viết về lịch sử dân tộc được xuất bản trong nước tính tới tháng 5 năm 1984, chúng ta thấy giới nghiên cứu Việt Nam thường lấy các sự kiện chính trị làm căn cứ khi phân kì lịch sử. Ví dụ, lịch sử xã hội phong kiến lấy triều đại làm mốc. Lịch sử cận đại lấy khởi đầu từ năm 1858 tới năm 1930. Từ năm 1930 trở đi là lịch sử hiện đại. Chúng ta đều thống nhất rằng lịch sử diễn biến và phát triển không phải chỉ có các sự kiện chính trị mà còn là lịch sử kinh tế, văn hoá, tư tưởng... Đương nhiên, lịch sử mỗi nước, chẳng hạn lịch sử nước ta, có một hoàn cảnh cụ thể với tính đặc thù riêng

phải được tính đến, như quá trình liên tục 21 thế kỉ đấu tranh chống ngoại xâm. Thực tế khốc liệt và vĩ đại này đã tạo thành một dấu ấn hết sức mạnh mẽ, in đậm nét trên toàn bộ đời sống tinh thần tư tưởng của người Việt Nam. Song, mặt khác cũng phải thấy, dân tộc Việt Nam bên cạnh những thế kỉ đánh giặc vẫn có những thế kỉ dựng xây, tạo lập. Nếu chỉ lấy đấu tranh chính trị, chống ngoại xâm làm căn cứ thì không khảo sát được tình hình kinh tế xã hội, nghĩa là không thấy được sự biến đổi của phương thức sản xuất, vấn đề cơ bản có tính chất quyết định cuối cùng đối với sự phát triển xã hội.

Lịch sử cận đại Việt Nam nếu bắt đầu từ năm 1858 là không hợp lí, 1858 chỉ là cái mốc của thời điểm thực dân Pháp bắt đầu nổ súng tấn công xâm lược Việt Nam. Từ năm 1858 đến trước khi phong trào Cần vương thất bại (1896), đúng hơn là trước khi thực dân Pháp củng cố được ách thống trị trên toàn quốc và tiến hành cuộc khai thác thuộc địa lần thứ nhất (1897), xã hội Việt Nam vẫn nguyên mẫu là xã hội phong kiến. Chỉ từ khi thực dân Pháp tiến hành cuộc khai thác thuộc địa lần thứ hai, tính chất xã hội Việt Nam mới thay đổi, chuyển sang thời kì xã hội nửa phong kiến nửa thực dân, kéo dài đến Cách mạng tháng Tám năm 1945, khi nước Việt Nam Dân chủ Cộng hoà ra đời. Từ sau khi nước Việt Nam Dân chủ Cộng hoà thành lập, Việt Nam bước vào thời kì lịch sử mới, đó là thời kì lịch sử hiện đại. Nếu đẩy lịch sử hiện đại Việt Nam lùi xuống năm 1930 (hoặc 1920 như có một số học giả chủ trương) thì không chính xác. Bởi vì Việt Nam từ năm 1930 (hoặc 1920) tới năm 1945, về kinh tế, vẫn là nền kinh tế của xã hội thuộc địa vừa tư sản vừa phong kiến. Về chính trị, vẫn mất độc lập. Về văn hoá, tư tưởng, vẫn là nền văn hoá, tư tưởng chịu ảnh hưởng của phương Tây và giữ địa vị thống trị.

Dựa vào học thuyết về sự phát triển xã hội của chủ nghĩa Mác, vào chế độ xã hội và phương thức sản xuất để phân kì lịch sử Việt Nam là cơ sở khoa học nhất; và trên nền tảng vật chất, xã hội, chúng ta sẽ tìm hiểu, nghiên cứu các hệ ý thức,

tư tưởng gắn chặt với nó, được nó phản ánh. Nhưng có vấn đề từ thực tế đặt ra là ở Việt Nam có trải qua năm phương thức sản xuất như các nhà kinh điển của chủ nghĩa Mác đã chỉ ra không?

Cách đây hơn 20 năm, trong giới sử học nước ta có cuộc tranh luận xung quanh vấn đề ở Việt Nam có tồn tại chế độ nô lệ không? Vấn đề cho tới bây giờ vẫn chưa phải đã được khẳng định dứt khoát. Gần đây lại có vấn đề khác được đặt ra. Đó là vấn đề phương thức sản xuất châu Á. Một số nhà nghiên cứu cho rằng xã hội Việt Nam từ thế kỉ XIV trở về trước thuộc phương thức sản xuất châu Á. Đi xa hơn, có ý kiến nói, ở nước ta phương thức sản xuất châu Á tồn tại tới thế kỉ XIX; có nghĩa là cả chế độ phong kiến Việt Nam cũng không trải qua. Những vấn đề được đặt ra như thế làm cho người nghiên cứu lịch sử tư tưởng hết sức băn khoăn. Bởi vì, nếu (giả định) ở Việt Nam không có chế độ phong kiến, hoặc từ thế kỉ XIV - XV trở đi mới thuộc phạm trù phong kiến thì lịch sử tư tưởng sẽ bắt đầu từ đâu?

Vì nói lịch sử tư tưởng là nói lịch sử của hệ thống những quan điểm về tôn giáo, triết học, chính trị, nghệ thuật, mà phương thức sản xuất châu Á là phương thức sản xuất thấp kém, ở giai đoạn chưa có giai cấp, chưa có nhà nước, và nếu gần nhất thì cũng ở vào thời kì cuối của chế độ công xã nguyên thuỷ. Tư tưởng gắn bó với phương thức sản xuất ấy, đương nhiên chưa vượt cao hơn phạm vi của những tư tưởng và tín ngưỡng nguyên thuỷ. Chỉ nêu lên một hai vấn đề, chúng ta đã thấy việc nhận thức được đúng đắn tính chất của xã hội cổ truyền Việt Nam quả là khó khăn, mà điều này lại liên quan mật thiết với nội dung, đặc điểm của lịch sử tư tưởng nước nhà.

Nhưng, nêu ra những khó khăn đó chính là để thấy rằng khi phân kì lịch sử tư tưởng Việt Nam, một mặt phải dựa vào học thuyết về sự phát triển xã hội của chủ nghĩa Mác, mặt khác lại phải căn cứ trên tình trạng cụ thể của thực tiễn lịch sử

Việt Nam chứ không thể hoàn toàn áp dụng một cách máy móc, vì sự diễn biến và phát triển của kinh tế xã hội và tư tưởng ở Việt Nam không đồng nhịp với nhiều nước khác, nhất là các nước châu Âu. Đồng thời, phải chú ý tới tính độc lập, tính đặc thù của phạm trù văn hoá tư tưởng, nó là ảnh xạ của đời sống kinh tế xã hội song không phải bao giờ chúng cũng đồng bộ song hành mà thường có một khoảng cách so le, nhiều khi không phải là nhỏ. Bởi vậy, để có một phân kì hợp lí về thời gian trong lịch sử tư tưởng Việt Nam, chúng ta nên dựa vào phương thức sản xuất làm cơ sở và kết hợp dung hoà cả các phương pháp khác để dựng *cương*, nhằm cụ thể hoá các thời kì lớn trên quá trình hình thành và phát triển của lịch sử tư tưởng Việt Nam. Đồng thời lấy các sự kiện chính trị (hoặc thế kỉ) và lấy bản thân các hiện tượng văn hoá, tư tưởng để làm *mục*, nhằm chi tiết hoá từng giai đoạn của các thời kì tư tưởng với những diễn biến phong phú, phức tạp của nó. Theo ý kiến chúng tôi, toàn bộ lịch trình tư tưởng Việt Nam được phân chia và sắp xếp như sau:

– *Tư tưởng thời thượng cổ và thời cổ đại*: Từ văn hoá Sơn Vi – Hoà Bình đến hết thế kỉ X.

– *Tư tưởng thời cổ trung đại*: Từ đầu thế kỉ XI (lấy thời điểm Lý Thái Tổ dời đô từ Hoa Lư về Đại La – rồi đổi tên thành Thăng Long – làm mốc) đến năm 1896 (sau khi phong trào Cần vương thất bại), nền đô hộ của Pháp được thiết lập trên toàn quốc.

– *Tư tưởng thời cận đại*: Từ năm 1897 đến trước khi nước Việt Nam Dân chủ Cộng hoà ra đời (1945).

Ở mỗi thời kì lớn lại chia thành các giai đoạn khác nhau. Ví dụ:

1. *Tư tưởng thời thượng cổ và thời cổ đại:*

Gồm ba giai đoạn:

a) Tư tưởng Việt Nam từ khởi nguồn văn hoá Sơn Vi – Hoà Bình đến khi nước Văn Lang hình thành (khoảng thế kỉ thứ VII trước Công nguyên).

Đây là giai đoạn viễn cổ, cách chúng ta hàng vạn năm. Tư liệu để nghiên cứu giai đoạn này đương nhiên là các hiện vật khảo cổ và kết quả nghiên cứu của giới khảo cổ học.

Nội dung chủ yếu cần tìm hiểu là tâm lí và tín ngưỡng nguyên thuỷ của con người thời đó, biểu hiện ở quan niệm về "linh hồn" người chết (qua cách chôn người chết), về mặt trời, mặt trăng, các hiện tượng thiên nhiên như mưa, gió, sấm, chớp, về cách suy nghĩ, tính toán khi chế tác công cụ lao động, đồ trang sức.

b) Tư tưởng và tôn giáo giai đoạn từ khi nước Văn Lang ra đời đến khi phong kiến phương Bắc thời Tây Hán đặt ách thống trị trên nước ta (thế kỉ thứ II trước Công nguyên tới đầu Công nguyên).

Đây là giai đoạn đất nước ta có nhiều chuyển biến sâu sắc về mọi mặt của đời sống kinh tế, xã hội. Là một giai đoạn văn hoá, văn minh phát triển rực rỡ, mang đậm dấu ấn riêng với bản sắc, bản lĩnh dân tộc mà tiêu biểu là văn hoá Đông Sơn, Sa Huỳnh... trước khi tiếp xúc sâu rộng với văn hoá Hán. Khảo sát bộ mặt tư tưởng giai đoạn này, chúng ta sẽ có nhiều nguồn tài liệu huyền tích, thần thoại để minh chứng các quan niệm về nguồn gốc dân tộc gắn chặt với tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên, sùng bái anh hùng cũng như các tín ngưỡng sùng bái tự nhiên, thờ thần mặt trời, thần sông, thần núi và phồn thực với nghi lễ nông nghiệp cầu mong được mùa màng, nòi giống sinh sôi.

c) Những chuyển biến về đời sống tinh thần tư tưởng của người Việt từ sau khởi nghĩa Hai Bà Trưng thất bại, bắt đầu có sự xâm nhập, đồng hoá sâu sắc của văn hoá Hán đến thế kỉ X, thời kì nền độc lập tự chủ của dân tộc được khôi phục hoàn toàn.

Mặc dầu tư liệu lịch sử về giai đoạn này quá ít ỏi nhưng trong bộ *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* không thể bỏ trống không viết.

Khi viết về tư tưởng Việt Nam trong giai đoạn dài này, có hai mảng lớn cần tập trung giải quyết:

* Tư tưởng chính trị: Từ nền chính trị bị đô hộ, áp đặt tiến tới sự phát triển ngày một cao của tư tưởng độc lập dân tộc và tinh thần yêu nước. Chính dòng tư tưởng độc lập dân tộc là động lực mạnh mẽ thúc đẩy các phong trào đấu tranh của nhân dân chống ách thống trị của phong kiến Trung Quốc, nhằm giải phóng dân tộc (chú ý hai mốc lớn: nước Vạn Xuân thành lập vào năm 544 và chiến thắng Bạch Đằng năm 938).

* Tư tưởng học thuật:

– Cuộc đấu tranh của nhân dân Việt Nam chống lại những âm mưu thủ đoạn đồng hoá (về văn hoá) của phong kiến phương Bắc từ thời Đông Hán tới Tuỳ, Đường, nhằm bảo vệ nền văn hoá cố hữu của dân tộc (tiếng nói, phong tục, tập quán, lễ nghi...).

– Tiếp thu ảnh hưởng văn hoá, tư tưởng của Trung Quốc, Ấn Độ:

+ Văn hoá Ấn Độ truyền sang Việt Nam theo con đường giao lưu bình thường.

+ Văn hoá Trung Quốc vào Việt Nam theo hai cách: theo gót chân của các đoàn quân xâm lược, làm công cụ nô dịch, đồng hoá và theo con đường giao lưu tự nhiên. Văn hoá Trung Hoa và Ấn Độ vào Việt Nam đã tạo nên sự chuyển biến mạnh mẽ trong tư tưởng, cách suy nghĩ cũng như tâm lí của người Việt Nam, đặc biệt qua các sự kiện: tiếp thu văn tự của Trung Quốc; sự du nhập của văn hoá Hán; sự du nhập của Nho giáo, Đạo giáo, Phật giáo.

Trên bình diện văn hoá tư tưởng ở Việt Nam trong gần mười thế kỉ đã diễn ra một quá trình liên tục của những tiếp xúc, đấu tranh, đẩy, hút, lọc sàng, tương nhập, hoà đồng giữa các yếu tố văn hoá bản địa và văn hoá ngoại lai để cuối cùng đi đến một nền văn hoá nhất thể Việt Nam, độc lập, dân tộc và cởi mở. Cũng có thể nói, trong giai đoạn hàng nghìn năm đó là cả quá trình người Việt Nam tiếp nhận nhiều luồng văn hoá bên ngoài, song lại là quá trình bồi bổ, hàm dưỡng cho tinh thần

Việt Nam cường tráng, tạo thành sức mạnh tinh thần góp vào công cuộc phục hưng dân tộc ở thế kỉ thứ X.

2. *Tư tưởng thời trung đại (từ đầu thế kỉ XI tới năm 1896):*

Sự diễn biến và phát triển của tư tưởng Việt Nam trong thời kì này có mấy giai đoạn sau:

a) Giai đoạn Lý – Trần (thế kỉ XI – XIV)

Tư tưởng và tinh thần văn hoá thời Lý – Trần có những đặc sắc riêng, phóng khoáng táo bạo. Viết về giai đoạn này không thể không tập trung chú ý vào các sự kiện như: sự hưng thịnh của Phật giáo – sự ra đời của các thiền phái Việt Nam; tư tưởng phái Thảo Đường đời Lý; tư tưởng phái Trúc Lâm Yên Tử đời Trần; tư tưởng Thiền trong nghệ thuật thơ Lý – Trần; việc xác lập chế độ đại học, mở các khoa thi, đặt Hàn lâm viện và vị trí của Nho giáo; Tam giáo đồng nguyên, nét đặc trưng của tinh thần văn hoá Lý – Trần; tư tưởng nhân ái đời Lý và chủ nghĩa anh hùng đời Trần (qua Hào khí Đông A); *Hịch tướng sĩ văn* và tư tưởng chính của Trần Hưng Đạo; Trương Hán Siêu với Phật giáo; Hồ Quý Ly với Nho giáo; sự khủng hoảng về một đường lối xây dựng, phát triển đất nước. Những chủ trương cải cách của Hồ Quý Ly; sự phân hoá tư tưởng trong giai tầng phong kiến quý tộc và tầng lớp trí thức đời Trần – Hồ; sự xuất hiện khuynh hướng ẩn dật.

b) Giai đoạn Lê sơ (thế kỉ XV) là giai đoạn có hai thời điểm tư tưởng quan trọng:

– Sự tiếp tục phát triển của tư tưởng độc lập, dân tộc trong những năm bị nhà Minh xâm lược, chiếm đóng.

Bình Ngô đại cáo, bản tổng kết lịch sử dân tộc, cái mốc lớn trong sự phát triển của lịch sử tư tưởng Việt Nam.

– Chủ nghĩa quan liêu chuyên chế ra đời và cuộc đấu tranh gay gắt giữa khuynh hướng tư tưởng dân chủ, thân dân và tư tưởng chuyên chế, quan liêu trong nội bộ triều Lê thời Nguyễn Trãi (Lê Thái Tổ, Lê Thái Tông, Lê Nhân Tông).

Vai trò và đặc điểm của Nho giáo ở thời Lê sơ. Lê Thánh Tông với bộ *Luật Hồng Đức* và những tư tưởng chính trị tổ chức, xây dựng đất nước của ông. Tư tưởng học thuật của Hội Tao đàn. Quan điểm lịch sử của Ngô Sĩ Liên và một số sử gia đương thời.

c) Giai đoạn thế kỉ XVI - XVII

Xét trên bình diện tư tưởng học thuật, đây là giai đoạn khá nghèo nàn, ngoại trừ sự xuất hiện đột xuất tư tưởng biện chứng của Nguyễn Bỉnh Khiêm. Trong hai thế kỉ này, đáng chú ý nhất có lẽ là hiện tượng phân cực trong tư tưởng chính trị: khuynh hướng cát cứ và khuynh hướng thống nhất đất nước, biểu hiện tập trung ở cuộc xung đột giữa Nam triều với Bắc triều, giữa Đàng Trong và Đàng Ngoài (tức là cuộc chiến tranh Lê - Mạc, Trịnh - Nguyễn).

Ngoài ra, tư tưởng nhàn tản, ẩn dật nổi lên. Tư tưởng *sấm, vĩ* phát triển; sự hưng khởi của tư tưởng dân gian; sự du nhập của đạo Gia-tô là yếu tố mới trong diễn biến của tư tưởng giai đoạn này.

d) Giai đoạn cuối triều Lê (thế kỉ XVIII)

Đây là giai đoạn phân giải đa cực của lịch sử tư tưởng Việt Nam. Chưa bao giờ ở Việt Nam lại xuất hiện nhiều luồng tư tưởng mang tính đối lập mâu thuẫn, phức tạp như ở giai đoạn này. Đó là sự khủng khoảng rạn vỡ trong ý thức tư tưởng Nho giáo. Những tín điều trung hiếu, quân thần, phụ tử bị đảo lộn, xúc phạm ghê gớm. Tư tưởng thị dân, tư tưởng bình dân vươn lên mạnh mẽ. Phật giáo phục hồi. Tư tưởng sấm vĩ, phong thuỷ, đoán độn lan tràn. Sự thâm nhập lẫn nhau giữa dòng tư tưởng bác học và tư tưởng dân gian (bác học rất dân gian và dân gian cũng rất bác học). Bên cạnh đó, nổi lên khuynh hướng học thuật mang màu sắc tư tưởng duy lí, thực nghiệm và tri thức bách khoa. Về chính trị, tư tưởng thống nhất đất nước lấn át tư tưởng cát cứ và cuối cùng chiến thắng. Tư tưởng độc lập, dân tộc lại được thử thách và chứng minh

về sức mạnh bao trùm của nó trước cuộc xâm lược cuối cùng của phong kiến phương Bắc năm 1789.

e) Giai đoạn triều Nguyễn (từ 1802 tới 1896)

Lịch sử tư tưởng thời Nguyễn có nhiều chuyển biến phức tạp và có thể nghiên cứu nó từ những góc độ khác nhau: tư tưởng chính trị, tư tưởng triết học, tư tưởng Nho giáo, tư tưởng giáo dục, quan điểm lịch sử, quan điểm nghệ thuật... nhưng có lẽ nên tập trung vào một số vấn đề như sau: Tư tưởng chính trị và quan niệm "Đại Nam nhất thống" của giai cấp phong kiến triều Nguyễn; quan điểm tổ chức xây dựng đất nước của vương triều Nguyễn; quan điểm lập pháp của nhà Nguyễn; chế độ phong kiến nhà Nguyễn với việc phục hồi và độc tôn Nho giáo; đạo Gia-tô ở Việt Nam thế kỉ XIX và chính sách của nhà Nguyễn đối với đạo Gia-tô; cuộc đụng độ với chủ nghĩa thực dân tư bản phương Tây và đường lối chính trị của nhà Nguyễn...

*

* *

Trên đây chỉ là những nét sơ lược được nêu lên để cụ thể hoá nội dung từng giai đoạn chuyển hướng của tư tưởng, nhằm làm rõ ý định phân kì lịch sử tư tưởng Việt Nam mà chúng tôi muốn trình bày.

MẤY Ý KIẾN VỀ VẤN ĐỀ LÍ LUẬN CỦA LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

Vũ Khiêu[*]

Qua hai ngày thảo luận, Hội nghị đã ghi nhận những ý kiến phong phú và sâu sắc của đông đảo các nhà nghiên cứu về triết học, về lịch sử, về tư tưởng và văn hoá.

20 năm đã qua, từ ngày Uỷ ban Khoa học xã hội giao cho Viện Triết học đứng ra tổ chức việc biên soạn cuốn *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*. Quãng thời gian dài ấy nói lên sự chậm trễ của chúng ta, nhưng cũng là điều kiện cần thiết để chuẩn bị về mọi mặt cho công trình khoa học quan trọng và mới mẻ này.

Sau 20 năm, những ý kiến ban đầu rất khác nhau giữa chúng ta về đối tượng, về nội dung phương pháp, ngày nay đã nhích lại gần nhau và nhiều vấn đề đã được làm sáng tỏ.

Qua 20 năm, di sản tư tưởng và văn hoá của ông cha ta đã được khẩn trương sưu tầm, chỉnh lí phiên dịch và khai thác. Đội ngũ nghiên cứu lịch sử tư tưởng được trưởng thành cả về chất lượng và số lượng. Nhiều nhà nghiên cứu đã công bố những công trình đề cập tới nhiều vấn đề quan trọng mà chúng ta đang tìm hiểu.

Đó là những thuận lợi nhất định mà 20 năm qua đã đem lại cho chúng ta hôm nay. Chúng ta cần bắt tay ngay vào công trình này với những quan điểm đã được thống nhất và với một nhịp độ sẽ khẩn trương hơn.

---

[*] Uỷ ban Khoa học Xã hội Việt Nam – nay là Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.

1. Về mục đích và đối tượng

Tiến hành một công trình khoa học trước hết phải nhận rõ mục đích, yêu cầu rồi từ đó mới xác định được đối tượng, nội dung và phương pháp nghiên cứu.

Không nên nghĩ rằng vì chúng ta có một Viện Triết học nên phải nghiên cứu lịch sử triết học và chỉ xuất phát từ đối tượng chung của lịch sử triết học là có thể tiến hành công trình của mình.

Chúng ta không làm như thế. Chúng ta xuất phát từ thực tiễn cách mạng Việt Nam ngày nay, từ yêu cầu xây dựng nền văn hoá mới và con người mới mà nhìn lại quá khứ của chúng ta. Chúng ta xem quá khứ đã để lại cho chúng ta những thuận lợi gì, những khó khăn gì trên con đường biến chủ nghĩa Mác – Lênin thành hệ tư tưởng của toàn dân, trên con đường xây dựng ý thức làm chủ tập thể cho mỗi người.

Đối tượng nghiên cứu của chúng ta có thể là đối tượng của lịch sử triết học. Chúng ta có thể vận dụng phương pháp của lịch sử triết học để tìm hiểu đối tượng của chúng ta và góp phần hoàn thiện phương pháp đó. Tuy nhiên, nếu như đối tượng của lịch sử triết học quá hạn hẹp so với đối tượng của chúng ta và phương pháp của lịch sử triết học không đủ để chúng ta tìm hiểu đối tượng thì cũng không có gì bó tay chúng ta trong việc mở rộng đối tượng và tìm tòi những phương pháp mới. Không phải đối tượng của một bộ môn khoa học quy định phạm vi nhận thức của chúng ta mà chính nhu cầu thực tiễn quyết định đối tượng của nhận thức. Nhu cầu thực tiễn ấy quyết định việc sử dụng một bộ môn khoa học đã hình thành và khi cần thiết có thể tạo ra một bộ môn khoa học mới.

Tôi nghĩ rằng, về lâu dài giới triết học của chúng ta có trách nhiệm khai thác truyền thống tư tưởng của ông cha, khẳng định nền văn hoá lâu đời và đặc sắc của dân tộc, trước mắt góp phần đẩy mạnh cuộc cách mạng tư tưởng và văn hoá trên đất nước ta hiện nay.

Đối tượng nghiên cứu của chúng ta là toàn bộ diễn biến tư tưởng của ông cha ta trong lịch sử lâu đời dựng nước và giữ nước. Những tư tưởng đó luôn luôn vận động và biến động, đáp ứng với nhu cầu thực tiễn của nhân dân qua các chặng đường lịch sử và cuối cùng đi đến đỉnh cao của nó. Do đó, nghiên cứu lịch sử Việt Nam cũng là nghiên cứu quá trình vận động của tư tưởng Việt Nam trên con đườ ng không ngừng tự hoàn thiện và cuối cùng đi tới chủ nghĩa Mác – Lênin.

2. Về nội dung nghiên cứu

Nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam không có nghĩa là dàn mỏng ra và đi sâu vào mọi lĩnh vực của tư tưởng kinh tế, tư tưởng chính trị, tư tưởng xã hội, tư tưởng văn hoá, mà chủ yếu là nắm được hệ thống những tư tưởng đã chỉ đạo mọi suy nghĩ, tình cảm và hành động của nhân dân ta trong lịch sử. Vì lẽ trên, nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam thực chất là nghiên cứu lịch sử triết học Việt Nam. Sợi chỉ đỏ xuyên suốt công trình đó trước hết phải là cuộc đấu tranh giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, giữa phương pháp biện chứng và phương pháp siêu hình trong thế giới quan và nhân sinh quan của nhân dân ta.

Tuy nhiên, chúng ta không tự bó tay và hạn chế nghiên cứu của chúng ta chỉ trong lĩnh vực những tư tưởng thuần tuý của triết học. Chúng ta sẽ nghiên cứu và trình bày biểu hiện cụ thể của những tư tưởng cơ bản ấy trong mọi hoạt động đấu tranh chính trị và quân sự nhằm bảo vệ đất nước, và trong lao động sáng tạo nhằm xây dựng đời sống kinh tế, xã hội và văn hoá.

Có nhiều đồng chí coi sợi chỉ đỏ của lịch sử tư tưởng Việt Nam là chủ nghĩa yêu nước. Chủ nghĩa yêu nước quả là phẩm chất đạo đức chi phối triệt để suy nghĩ và hành động của nhân dân ta suốt mấy nghìn năm lịch sử. Nhưng chủ nghĩa yêu nước không thể là điểm xuất phát đầu tiên của quá trình lịch sử mà chỉ là sản phẩm lâu dài của quá trình ấy.

Hình thành từ thực tiễn chiến đấu và sản xuất của nhân dân ta, chủ nghĩa yêu nước mới đầu chỉ là nhu cầu đoàn kết gắn bó và yêu thương giữa những người cùng chung một vận mệnh. Chủ nghĩa yêu nước chỉ dần dần rõ nét cùng với sự hình thành ý thức về tính cộng đồng, lãnh thổ và quyền lợi, được củng cố và phát triển trong quá trình lịch sử lâu dài bảo vệ lãnh thổ chung và quyền lợi chung.

Nghiên cứu về chủ nghĩa yêu nước cần được tiến hành đồng thời với việc phê phán chủ nghĩa sô-vanh, chủ nghĩa dân tộc ích kỉ của các giai cấp phong kiến và tư sản. Chủ nghĩa yêu nước Việt Nam phải là chủ nghĩa yêu nước trên lập trường của giai cấp công nhân, chủ nghĩa yêu nước thống nhất với chủ nghĩa xã hội và gắn liền với chủ nghĩa quốc tế vô sản. Phải từ đỉnh cao này của chủ nghĩa yêu nước mà nhìn lại các chặng đường của chủ nghĩa yêu nước Việt Nam.

3. Về phương pháp nghiên cứu

Nếu thực chất lịch sử tư tưởng của chúng ta là lịch sử tư tưởng triết học thì phương pháp được vận dụng trong quá trình nghiên cứu của chúng ta phải là phương pháp của lịch sử triết học.

Chúng ta đặt mọi vấn đề của lịch sử tư tưởng triết học gắn liền với cơ sở kinh tế – xã hội của nó.

Lịch sử tư tưởng phản ánh cuộc đấu tranh giai cấp trên mọi lĩnh vực kinh tế, chính trị, văn hoá. Nó nêu lên tư tưởng của giai cấp thống trị và sự thống trị của tư tưởng đó trong đời sống xã hội. Nó nói lên được mối quan hệ phức tạp giữa tư tưởng triết học với mọi yếu tố của kiến trúc thượng tầng, giữa tư tưởng chính thống và tư tưởng dân gian, giữa truyền thống dân tộc với các trào lưu tư tưởng từ bên ngoài đưa vào.

Mối quan hệ giữa Nho giáo, Phật giáo và Lão giáo là một vấn đề cần được nghiên cứu một cách nghiêm túc trên cơ sở khoa học, từ sự du nhập, phát triển và biến đổi của những

trào lưu đó, từ tác động qua lại giữa những trào lưu đó và từ những diễn biến của chúng qua các thời đại.

Quy luật về sự giao nhập văn hoá (acculturation) cho phép ta tìm hiểu tính độc đáo của những trào lưu đó khi vào Việt Nam và những tác động qua lại giữa chúng và xã hội Việt Nam như thế nào.

4. Về các bước đi của quá trình nghiên cứu

Hội nghị ngày hôm nay cho phép tôi nghĩ rằng chúng ta có thể cùng nhau bắt tay ngay vào công việc.

4.1. Trong khi Viện Triết học chuẩn bị đề cương chi tiết, cần tiến hành ngay những cuộc thảo luận và báo cáo chuyên đề về các vấn đề quan trọng của công trình nghiên cứu.

4.2. Viện Triết học cần sưu tầm và cung cấp cho các bạn cộng tác viên những tư liệu cần thiết từ trong nước và ngoài nước.

4.3. Giới thiệu trên các tạp chí và xuất bản những tác phẩm phục vụ cho công trình nghiên cứu của chúng ta. Đó là những công trình nghiên cứu về Nho giáo, Phật giáo và Lão giáo; những công trình nghiên cứu về các thời kì của lịch sử tư tưởng: thời phong kiến, thời Pháp thuộc, thời thực dân mới; những công trình về sự du nhập của chủ nghĩa Mác – Lênin vào Việt Nam; những công trình về tư tưởng mới, văn hoá mới, con người mới.

Chúng ta đang cùng nhau tiến hành một công trình khoa học rất quan trọng trong sự nghiệp xã hội chủ nghĩa của chúng ta. Viện Triết học mong mỏi sự đóng góp tích cực của các nhà nghiên cứu uyên bác trên lĩnh vực này, Uỷ ban Khoa học xã hội sẽ tạo những điều kiện thuận lợi nhất cho công việc chung này của chúng ta.

Phần Hai

PHẬT GIÁO
TRONG LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

DẪN NHẬP

*Nguyễn Tài Thư**

Đạo Phật truyền vào nước ta khoảng thế kỉ thứ II, và đã trở thành một trong những hệ tư tưởng – tôn giáo có sức sống lâu dài, tồn tại mãi cho đến ngày nay, đã ảnh hưởng sâu sắc đến đời sống tinh thần của con người Việt Nam trong lịch sử. Nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam không thể không đề cập đến Phật giáo, không thể không xét tới mối quan hệ giữa Phật giáo và lịch sử tư tưởng dân tộc, không thể không nghiên cứu Phật giáo khi phân tích nguồn gốc, tính chất và đặc thù của tư duy dân tộc...

Trước và sau Cách mạng tháng Tám, có một số nhà nghiên cứu, nhà tu hành đã nghiên cứu và giới thiệu về đạo Phật với một số vấn đề như dịch và chú giải một số kinh Phật có ảnh hưởng lớn ở Việt Nam, biên soạn lịch sử Phật giáo Việt Nam, sử dụng tư liệu Phật giáo làm sáng tỏ một số vấn đề của lịch sử dân tộc, nghiên cứu vai trò của Phật giáo và phật tử trong các phong trào giải phóng dân tộc xưa nay, nghiên cứu một trong những tông phái có ảnh hưởng lớn ở Việt Nam là Thiền tông, tìm hiểu ảnh hưởng của Phật giáo trong các truyện dân gian, trong văn hoá dân tộc... Nhưng mối quan hệ giữa Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam thì còn ít được đề cập và nghiên cứu.

Mối quan hệ giữa Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam là một vấn đề lớn, có nội dung phức tạp, bởi vì quan hệ đó là

* Viện Triết học (BBT).

quan hệ hai chiều, có sự tác động qua lại nhiều lần và diễn ra trong trường kì lịch sử. Một số người, một vài ngành nghiên cứu khó có điều kiện làm sáng tỏ hết những nội dung phong phú của nó. Cần sự hợp tác nghiên cứu có tính chất liên ngành thì mới mong đạt được một cái nhìn khách quan và toàn diện.

Chính vì những lí do trên mà bộ phận nghiên cứu về lịch sử tư tưởng Việt Nam ở Viện Triết học thuộc Uỷ ban Khoa học xã hội Việt Nam đã tổ chức một cuộc hội thảo khoa học về *Mối quan hệ giữa Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam*, họp ở Hà Nội vào tháng 12 năm 1984, và cũng bởi nội dung trên, đã kết hợp với Ban Nghiên cứu Tôn giáo của Viện Khoa học xã hội Thành phố Hồ Chí Minh tổ chức một cuộc hội thảo khác vào tháng 3 năm 1985 tại Thành phố Hồ Chí Minh. Giáo sư Vũ Khiêu, Phó Chủ nhiệm Uỷ ban Khoa học xã hội Việt Nam đã trực tiếp chỉ đạo hai cuộc hội thảo khoa học này.

Tham gia hai cuộc hội thảo trên là những người ít nhiều đã quan tâm và nghiên cứu về Phật giáo và lịch sử tư tưởng dân tộc ở Trung ương và một số địa phương. Trong đó có những cán bộ thuộc một số viện nghiên cứu về khoa học xã hội, những cán bộ giảng dạy về khoa học xã hội ở một số trường đại học, một số nhà hoạt động chính trị của Đảng, một số người công tác trong Ban Tôn giáo vận, một số nhà tu hành...

Thành phần tham gia hội thảo tuy gồm những người thuộc nhiều lĩnh vực hoạt động khác nhau, nhưng đều hướng vào làm rõ chủ đề: Mối quan hệ giữa Phật giáo và lịch sử tư tưởng dân tộc. Vì vậy, cả hai cuộc hội thảo không bàn đến những vấn đề như nghi lễ, tổ chức giáo hội, cấu trúc các ngôi chùa, các phương pháp thiền định..., mặc dù những vấn đề đó có liên quan tới những quan điểm, quan niệm của Phật giáo. Hội nghị cũng không đề cập đến các tông phái, các kinh điển Phật giáo không liên quan hoặc ít liên quan tới tư tưởng dân tộc.

Hai cuộc hội thảo đã đem lại nhiều điều bổ ích. Hội nghị đã nhận được 45 bản tham luận, có bản dài tới 31 trang đánh máy,

nhưng điều quan trọng hơn là có sự thảo luận sôi nổi trong không khí dân chủ, bình đẳng và nghiêm túc, mọi người đều có ý thức truy cầu chân lí, qua đó làm sâu sắc hơn những vấn đề đã đề cập từ trước, làm sáng tỏ nhiều điều về mối tương quan giữa Phật giáo và tư tưởng dân tộc, đưa ra những tiếng nói khác nhau nhưng lại bổ sung cho nhau để có một nhận thức toàn diện và khoa học hơn, đặt ra những vấn đề mới cần tiếp tục nghiên cứu giải quyết..., qua đây đánh dấu được một phần nào về trình độ nghiên cứu và trình độ am hiểu hiện nay của giới nghiên cứu về cả Phật giáo và lịch sử tư tưởng dân tộc.

Nhiều người trong hội nghị đã có cùng một nhận định rằng, mối quan hệ giữa Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam là mối quan hệ hai chiều, Phật giáo ảnh hưởng tới tư tưởng Việt Nam và ngược lại, đồng thời chính sự tác động qua lại đó trên cơ sở của đời sống xã hội dân tộc đã tạo nên các đặc thù của Phật giáo Việt Nam và tư tưởng Việt Nam. Nhiều người cũng cho rằng Phật giáo là một hiện tượng tinh thần của lịch sử dân tộc, nó có vai trò tích cực nhất định trong lịch sử, phủ nhận vai trò đó là điều không hợp lí, nhưng hiện đại hoá nó, làm cho nó ngang tầm với tư tưởng Mác – Lênin thì lại càng phi lí. Nhiều người thấy rằng, có vận dụng quan điểm duy vật và lịch sử cụ thể thì mới mong có những khám phá có giá trị. Nhưng bên cạnh đó còn tồn tại nhiều ý kiến khác nhau, thậm chí mâu thuẫn nhau, nhất là các ý kiến nhận định về nội dung của Phật giáo nói chung và Phật giáo Việt Nam nói riêng, về vai trò của Phật giáo đối với tư tưởng và hành vi yêu nước của dân tộc... Chúng tôi thấy đó là điều khó tránh, vì thành phần tham gia hội nghị gồm nhiều người ở nhiều lĩnh vực khác nhau, có quá trình hoạt động xã hội khác nhau và trình độ kiến thức không giống nhau.

Toàn bộ các bản tham luận và các biên bản ghi chép các ý kiến thảo luận trong hai cuộc hội nghị đều được lưu trữ trong Phòng Thông tin – Tư liệu (Viện Triết học) nhằm cung cấp

tư liệu tham khảo cho những độc giả muốn tìm tòi, nghiên cứu. Nhiều độc giả ở xa, ít có điều kiện đến Viện Triết học tìm đọc, hơn nữa, người nghiên cứu nào cũng muốn có một tài liệu trong tay mình về vấn đề mà mình đang quan tâm để tiện tham khảo, nhiều người tham dự hội nghị cũng muốn có một tập tư liệu để có điều kiện đọc lại và tiếp tục suy nghĩ thêm, vì vậy, chúng tôi tuyển lựa trong số các tham luận của hội nghị, biên tập thành công trình với nhan đề: *Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam*, cho in để lưu hành nội bộ.

Mục đích của chúng tôi là cung cấp tư liệu cho những người nghiên cứu và cho những ai muốn tìm hiểu một vấn đề học thuật, chứ không phải là để phổ biến rộng rãi, vì vậy chúng tôi giữ nguyên ý kiến của các bản tham luận, mặc dù trong đó có những nhận định chúng tôi không tán thành. Chúng tôi chỉ lược bớt những phần quá dài, hoặc không liên quan tới chủ đề của cuộc hội thảo.

Căn cứ vào nội dung của các bản tham luận, chúng tôi chia thành năm vấn đề lớn: Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam; Tính chất của Phật giáo và Phật giáo Việt Nam; Phật giáo và văn hoá dân tộc; Một số tông phái Phật giáo Việt Nam; Nho giáo và Phật giáo trong lịch sử. Sự phân loại này chỉ có tính chất tương đối, vì có những bài xếp ở mục này nhưng ít nhiều cũng đề cập tới nội dung ở các mục khác. Xếp như thế chỉ nhằm mục đích tiện theo dõi những nội dung nhất định. Bài "Đạo Phật và một số vấn đề của lịch sử tư tưởng Việt Nam" của Giáo sư Trần Văn Giàu, và bài "Mấy vấn đề về nghiên cứu Phật giáo và lịch sử tư tưởng dân tộc" của nhà nghiên cứu Trần Bạch Đằng là những bài phát biểu trong hội nghị ở Thành phố Hồ Chí Minh. Chúng tôi đã biên tập hai bài này trên cơ sở biên bản ghi âm của hội nghị, chưa được các tác giả xem lại. Nếu có gì không phù hợp với ý kiến đã phát biểu, chúng tôi xin chịu trách nhiệm [...].

Hà Nội, tháng 6 năm 1986

I

PHẬT GIÁO VÀ LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

ĐẠO PHẬT VÀ MỘT SỐ VẤN ĐỀ CỦA LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

*Trần Văn Giàu**

Tôi học Phật ít lắm; hoạt động trong Phật giáo không nhiều. Nhớ hồi nào cách đây 50 năm, lâu lắm rồi, cái thời mà ở Sài Gòn ông Ninh bị bắt (ông Nguyễn An Ninh là thần tượng của chúng tôi), Bùi Quang Chiêu ở Pháp về (ông ta cũng là thần tượng của chúng tôi nhưng chỉ hơi tí thôi). Chúng tôi 5, 6 chục nghìn người đi đón ông Chiêu và anh Trần Huy Liệu là người đứng đầu. Gặp ông ta, tôi hỏi: "Ông Ninh bị bắt rồi, làm sao bây giờ?". Ông ấy trả lời: "Kệ ông Ninh, tuỳ Nhà nước tính, tôi không biết gì hết". Nói nghe đã tức rồi, tôi nói tiếp: "Chúng tôi bãi khoá yêu cầu Nhà nước thả ông Ninh", thì ông Chiêu trả lời: "Thiếu nhi, thiếu niên lo học, đừng có làm chính trị, làm bậy ai giúp đỡ được". Nghe muốn chết. Cho nên buổi sáng đón ông ta, buổi tối chúng tôi ném đá. Còn ông Nguyễn An Ninh, không hiểu lúc đó nghĩ thế nào đã viết thư cho ông Pônnhát: "Thôi, ông thả tôi ra đi, tôi sẽ không làm chính trị nữa". Vì thế, tinh thần chúng tôi mới sụp xuống, mà gần với đạo Phật.

Trong khi đi gần với đạo Phật, tôi có quen với một ông thầy ở núi Bà Đen tên là Nhất Thiện, ông có mấy câu thơ: Mười vạn quyển kinh không có chữ nào hết, chỉ có tuỳ tâm, tuỳ tính mà gặp Như Lai thôi (Thập vạn quyển kinh vô nhất tự/ Tột cùng tâm tính kính Như Lai). Tôi nghe không hiểu

* Viện Sử học (BBT).

làm sao cả, vì nghĩ rằng dù thế cũng phải còn một ít chữ chứ. Một ông thầy ở đó nghe lời thắc mắc, đã nói với tôi là còn một chữ, đó là chữ "không". Nhưng về sau, kinh nghiệm ở đời của tôi làm việc với anh em Phật giáo, tôn giáo mà gia đình tôi hầu hết tin theo, tôi thấy rằng 10 vạn quyển kinh còn hai hay bốn chữ, chứ không phải còn một chữ "không" hay không còn chữ nào. Và bốn chữ này là cốt lõi của Phật giáo: *cứu khổ, cứu nạn.*

Điểm thứ hai tôi nói: Đạo Phật là cái gì? Đạo Phật là một tôn giáo hay không phải là tôn giáo? Tôi nghĩ rằng không nên cưỡng ép mà nói đạo Phật không phải tôn giáo. *Đạo Phật là một tôn giáo,* tôn giáo với đầy đủ ý nghĩa của nó, nhưng nội dung của nó khác với các tôn giáo khác. Không nên xếp Phật giáo ngoài tôn giáo. Nghiên cứu Phật giáo là nghiên cứu triết lí của nó, nhưng không có cái gì là nhất thành bất biến. Nói đến Phật giáo là nói đến cộng đồng toàn thể của nó đã có cách đây 2500 năm, và đã phát triển trong lịch sử chứ không phải chỉ nói ông Phật ngồi dưới gốc bồ đề. Phải chú ý thực tế đó. Nghiên cứu Phật giáo Việt Nam thì không thể không nói tới đặc điểm của nó.

Phật giáo có phải là một triết học? Ông Phật là một nhà triết học, Phật giáo là một tôn giáo. Khi nghiên cứu tôn giáo phải hiểu vũ trụ quan của ông ấy, lịch sử quan của ông ấy. Muhammad là một nhà thơ, nhưng đạo Muhammad không phải là một trào lưu thơ. Những người trong cộng đồng ấy có thể không phải là những nhà thơ và mê thơ. Đó là một tôn giáo được sáng lập bởi một nhà thơ hay có những tôn giáo không có triết học, có những tôn giáo có triết học. Đạo Phật là một tôn giáo có triết học.

Đạo Phật duy vật hay duy tâm? Tôi cho rằng, những nhà duy vật không nên kéo đạo Phật về phía mình, nếu kéo thì sẽ sai lầm cả về mặt lập trường và tư tưởng chính trị. Tôi là một anh cộng sản, tôi tán thành câu nói của Ăngghen viết trong *Lút-vích Phoi-ơ-bắc và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức*:

Từ xưa đến nay triết học *chủ yếu* chia làm hai phe: duy vật và duy tâm. Quan niệm một cách giản đơn thì chúng ta sẽ không hiểu Ăngghen, vì ông nói đây là *chủ yếu*, nhưng còn *thứ yếu*, thứ yếu của mỗi thời kì và đặc sắc của một học thuyết, của một nhà triết học. Việc cứ nhét vào duy vật hoặc duy tâm không ai bằng lòng cả. Theo tôi, không nên làm như vậy. Tôi có thể kể ra đây vô số những nhà triết học duy vật, nhưng họ không bằng lòng, mặc dù sự thật họ là nhà duy vật. Như ông sư hôm qua nói một cách lừng khừng, tôi không hiểu ông cho Phật là duy gì, và tôi cũng không cần hiểu, chỉ biết Phật có bảy cái tâm thế là đủ, yêu cầu ông cắt nghĩa bảy cái tâm đó là gì. Đừng có lôi kéo Phật về phía mình để cho to lên. Và tôi cũng không cần Phật đứng về phe chúng tôi, mà cứ đứng về phe ông miễn là các ông làm việc với chúng tôi, cùng cứu khổ, cứu nạn, thế là đủ.

Đạo Phật là hữu thần hay vô thần? Phật giáo vẫn là hữu thần. 2500 năm nay, người ta cho Thích Ca Mâu Ni là một vị thần, Quan Âm Bồ Tát là một vị thần. Cho nên, quan niệm cho Phật là vô thần là vô nghĩa, nhưng quan niệm đạo Phật có một vị thần thiêng liêng sáng tạo ra vũ trụ cũng rất vô nghĩa. Nghiên cứu đạo Phật là nghiên cứu một cách cụ thể và hiểu một cách cụ thể, không nên đặt vào một cái khung nào đó để nghiên cứu. Đạo Phật có những nét vô thần mà trước đó chưa ai có, nhưng vẫn là hữu thần. Đạo Phật nếu không cứu độ người ta, không có Niết bàn thì ai theo nữa, vấn đề là hiểu đạo Phật chủ trương Niết bàn như thế nào. Phật giáo là tôn giáo hay triết học, hữu thần hay vô thần?..., cách đặt vấn đề như thế là tư biện, nên xa rời nó càng nhanh càng tốt. Cần phải trở về với thực tế, chủ nghĩa duy vật chiến đấu cần phải trở về với thực tế, như Plekhanov đã nói. Các nhà triết học đã giúp gì cho thực tế (giải thích và cải biến xã hội)? Việc xem ông Phật có giác ngộ dưới gốc bồ đề không đã hoài công 2500 năm nay. Vấn đề là phải đi vào hiện tại, xem tư tưởng của Phật phục vụ

được gì, giải quyết được vấn đề gì cho cuộc sống. Nếu không đặt vấn đề đi vào thực tế để cứu khổ, cứu nạn, mà chỉ biết có mình ngày nào đó lên được Niết bàn thì đó không phải là phật tử.

Cho nên, tôi xin đề nghị, hiện chúng ta đang ở Sài Gòn, ở Nam Bộ, có một số biến thiên của đạo Phật cần chú ý: Vì sao sau khởi nghĩa Thủ khoa Huân, Trương Định, Nguyễn Trung Trực..., ở xứ này có một hình thái mà Tây gọi là tôn giáo chính trị, không phải tôn giáo thuần tuý? Phật giáo Nam Bộ không đụng đến thì không sao, nhưng đã đụng là có vấn đề chính trị xảy ra. Vậy bản chất nó là chính trị. Nhà nho thua trận, không lãnh đạo được nhân dân. Phật giáo trở lại, nên đã có những cuộc vận động kéo dài từ núi Thất Sơn đến Bà Rịa, nhiều nhà sư tham gia. Tại sao như vậy? Và không chỉ ở đây, miền Bắc, năm 1898, Dương Quốc Chi (đồng chí với Nguyễn Trung Trực) đã nhờ nhà chùa làm khởi nghĩa. Miền Trung cũng vậy. Và miền Nam còn sớm hơn và kéo dài hơn.

Đó là hiện tượng chung của Việt Nam. Tôi cho rằng đạo Phật của người Việt Nam có cái gì trong đó, cứ đụng vào là nó nổi lên. Tôi xin cử ví dụ nữa: năm 1913, Nguyễn Minh Trí, người Cần Giuộc, lập chùa trên núi Trà Linh, sau này người ta mới biết chùa đó là trung tâm của cuộc khởi nghĩa, không phải chỉ của Sài Gòn mà của cả bảy tỉnh Nam Bộ. Tại sao không lập cơ quan? Sau đó, năm 1916 cũng vậy, hoạt động cách mạng cũng xuất phát từ nhà chùa. Điều đó cần phải cắt nghĩa, có cái gì đó trong Phật giáo Việt Nam? Đó là tư tưởng yêu nước. Đạo Phật là cứu khổ, cứu nạn, nên khi đất nước lâm nguy thì các phật tử cũng như mọi người theo đạo phải cứu nước. Cho nên, theo tôi cần từ bỏ lối nghiên cứu theo chủ nghĩa hình thức, và cần phải theo sát cuộc đấu tranh của dân tộc. Theo sát cuộc đấu tranh của dân tộc từ trước đến nay không tư tưởng nào hơn Phật giáo, trừ chủ nghĩa cộng sản. Bình minh của lịch sử dân tộc ta đã gắn với Phật giáo. Phật giáo là ngọn đuốc văn minh ở xứ ta. Và lạ một điều, tư tưởng

Phật giáo không phải kém lắm đâu. Tôi đã viết một bài trên tạp chí *Nghiên cứu lịch sử*: "Cuộc đấu tranh duy lí và thần bí ở Giao Châu thế kỉ V, VI ở Việt Nam". Ngay thời đó, người ta đã gọi ông Lý Biểu là vua, tại sao vậy? Và ông này cũng không từ chối hay thanh minh. Phật giáo đã thật sự thấm vào máu thịt của lịch sử dân tộc Việt Nam. Tuy nhiên, ở Nam Bộ còn nhiều điều phải cắt nghĩa, như các đạo Hoà Hảo, Cao Đài... từ Phật giáo mà ra, nó hay, dở gì, mà nhiều người theo và theo lâu như vậy?

Cho nên, vấn đề làm sao để được chính giác thì trước hết là phát huy tư tưởng yêu nước, là để lẽ phải của Phật giáo lan truyền trong nhân dân. Mặc dù đạo Phật không có chủ nghĩa yêu nước, nhưng đạo Phật Việt Nam tách khỏi chủ nghĩa yêu nước thì không còn giá trị gì hết.

Thành phố Hồ Chí Minh, ngày 14 tháng 3 năm 1985

MẤY VẤN ĐỀ VỀ NGHIÊN CỨU PHẬT GIÁO VÀ LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG DÂN TỘC

*Trần Bạch Đằng**

Hôm nay, tôi xin nói một số suy nghĩ, tính khoa học đến đâu thì còn tuỳ; chưa nghe các đại biểu nói hết, nhất là nghe thầy Thích Minh Châu. Đáng lẽ tôi cần nghe ý kiến của một vị cao tăng, để học hỏi. Dĩ nhiên, tôi phát biểu không phải với tư cách người nghiên cứu, mà với tư cách là nhà chính trị. Từ góc độ đó, tôi xin nói năm ý kiến.

1. Ý kiến thứ nhất: Hôm qua, anh Nguyễn Tài Thư có thông báo, cuộc hội thảo về "Mối quan hệ giữa Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam" đã tiến hành ở Hà Nội, và bây giờ tiến hành ở đây – Thành phố Hồ Chí Minh. Vấn đề không chỉ dừng lại ở những nét chung của Phật giáo cả nước mà còn phải nói tính chất đặc thù của khu vực, chúng bổ sung cho nhau để kết luận trọn vẹn. Bởi vì, chúng ta biết quan hệ của Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam tuy có những nét chung của cả nước, nhưng mỗi khu vực do điều kiện lịch sử cụ thể riêng nên có sắc thái riêng. Không thể nói rằng, hễ Phật giáo du nhập vào Việt Nam như thế nào thì cứ giữ nguyên như thế trong phạm vi cả nước, không có biến động gì từ lưu vực

---

* Ban Tuyên huấn Trung ương – nay là Ban Tuyên giáo Trung ương Đảng Cộng sản Việt Nam (BBT).

sông Hồng đến lưu vực sông Cửu Long. Nhất là khu vực này – Nam Bộ, được khai phá ở dạng đặc biệt. Lưu vực sông Hồng đã định hình từ lâu với các triều đại tồn tại hàng chục thế kỉ, còn khu vực này mãi về sau mới ra đời. Tôi nói ví dụ như ở Trung Quốc, nhà Tần thống nhất vào thế kỉ thứ III trước Công nguyên, lục địa Trung Quốc ngày nay căn bản đã được định hình từ đó. Đồ Thư (nhà Tần) đã vượt sông Dương Tử đánh chiếm các dân tộc Bách Việt trong thời gian không lâu. Còn Việt Nam chúng ta, việc định hình từ mũi Cà Mau đến Mục Nam Quan quá dài. Yếu tố này có ảnh hưởng đến tính chất và nội dung của Phật giáo. Phật giáo đã triển khai từ lưu vực sông Hồng đến Bắc Đèo Ngang là lãnh thổ đã định hình đầu tiên khá vững và lâu dài, nhưng tình hình ở nửa phía nam của đất nước có khác. Khi nghiên cứu, tôi xin nêu một vấn đề như vậy, bởi vì khi người Việt ngày xưa Nam tiến, trong hành trang tư tưởng của họ chỉ giữ lại cốt lõi của Nho là "kiến nghĩa bất vi vô dũng dã" (thấy việc nghĩa mà không làm thì không phải là dũng cảm), phần còn lại là Phật giáo. Hành trang được mang đi như vậy không phải ai ra lệnh cho họ. Và họ không thể mang theo kinh kệ khi vượt núi, băng rừng, tìm mảnh đất mới để sống. Nhưng đây là khu vực vốn đã bị ảnh hưởng Phật giáo từ trước, chính lịch sử ghi năm 539 vua Phù Nam cống cho vua Lương Vũ Đế (Trung Quốc) một sợi tóc Phật. Điều này chứng tỏ ở đây đã có ảnh hưởng sâu sắc của Phật giáo. Khu vực này (đèo Hải Vân trở vào) trước khi người Việt đến đã là một căn cứ Phật giáo. Do đó, ở mảnh đất mới này, Phật giáo có từ hai nguồn: một nguồn từ miền Bắc vào, và một nguồn vốn của bản địa. Những di tích chùa chiền và nếp sống xưa kia của người dân còn sót lại là bằng chứng để khẳng định. Nhưng người Việt xưa Nam tiến không phải bằng chinh phạt giống như Đồ Thư đem quân chinh phạt người Bách Việt, hay mang tính chất di dân của nhà nước, mà họ đi một cách tự động, vì cuộc sống, từng tốp một, trong khung cảnh hoà bình, bằng đường biển, đường bộ nhưng đường biển là chủ yếu.

Họ sống như vậy có đến 300 năm. Mãi về sau, triều đình mới cho quân đến cai trị.

Tóm lại, chúng ta phải hiểu chiều dài lịch sử để đánh giá đặc điểm, tính chất, ảnh hưởng của Phật giáo và điều này chúng ta phải nghiên cứu nhiều lần.

2. Ý kiến thứ hai: Tôi muốn đi vào một khía cạnh khác của quan hệ Phật giáo với lịch sử tư tưởng Việt Nam. Trong quan hệ này, chủ thể là Phật giáo. Sự tác động qua lại là điều tất yếu. Và thậm chí, ảnh hưởng của tư tưởng Việt Nam đến Phật giáo còn có tính chất quyết định. Nghiên cứu quan hệ trên cần phải xét Phật giáo tác động cụ thể như thế nào? Vào những tầng lớp nào? Phạm vi rộng hẹp ra sao?... Nếu chỉ giới hạn ở phạm trù, khái niệm thì chưa đủ. Cần phải chú ý Phật giáo với tính cách như một văn hoá ở đó đã có sự hoá thân của nó trong thói quen, trong sinh hoạt tư tưởng con người, và đã mang tính chất đại chúng. Anh Nguyễn Tài Thư nói bài của anh Nguyễn Duy Hinh hay ai đó cho rằng Trần Thái Tông là tổ của phái Trúc Lâm. Nhưng tôi nghĩ, cùng thời với Trần Thái Tông còn có nhiều người khác có trước tác và có thể chống lại ông ta, nhưng trước tác không còn, hoặc lịch sử không ghi lại... Vấn đề văn bản ở ta là vấn đề hết sức gay gắt, cho nên, việc nêu đại biểu chỉ có giá trị tương đối, nhất là khi giặc Minh sang xâm lược nước ta, thực hiện chính sách đốt sạch, phá sạch. Đồng thời, phải thấy rằng các sử gia viết theo quan điểm của phong kiến, có nhiều hạn chế, nghĩa là nếu một ngày nào đó sét đánh vào thành Thăng Long thì được ghi chép cẩn thận, nhưng còn một trước tác về Phật giáo thì chưa chắc đã được ghi. Vậy căn cứ vào đây (sách vở) thì chưa thật đầy đủ. Vấn đề còn phải gạn lọc trong đời sống tinh thần văn hoá có tính chất phổ cập toàn dân. Nếu đặt vấn đề có tính cách bác học thì trừ một số thầy, một số học giả ra, ít người có thể bàn được. Đây là một vấn đề phức tạp. Ví như chủ nghĩa Mác, hiện đại rất ghê gớm, nhưng tác động của nó trong cuộc sống như thế nào thì phải xét quần chúng nắm được cái cơ bản, cái cốt lõi ra sao.

Làm sao quần chúng có điều kiện, có thời gian để đọc hiểu toàn bộ bộ *Tư bản*? Cho nên, chúng ta cần chấp nhận ý kiến của anh Trần Văn Giàu nói, cần xa cái tư biện mà nắm cái cốt lõi của Phật giáo là cứu khổ, cứu nạn. Tất nhiên, Phật giáo không chỉ có thế, nó còn nhiều mặt khác nhưng đó là cái còn đọng lại trong quần chúng. Khi nhận diện nó từ góc độ "triết học Phật giáo", xin lỗi phải dùng từ này, vì nó không phải là triết học, hoặc góc độ khác, nó là sự hoá thân, là sự biến hoá. Có một vấn đề anh Giàu nêu: Xem Phật giáo ở Việt Nam nhập thế ra sao. Đó là một vấn đề lớn. Từ đây, giáo lí Phật giáo phong phú như thế nào? Bởi vì mỗi nước có một đặc điểm riêng, và ở đây chúng ta là Việt Nam, mặc dù chúng ta không coi thường nước khác, nhưng chúng ta chú ý Phật giáo ở đất nước chúng ta hơn.

3. Ý kiến thứ ba: Khi nghiên cứu cần phải so sánh. Tại sao đạo Phật vào khu vực này và đứng được với các mức độ khác nhau? Hiện nay, nếu đi Lào, đi Campuchia, Thái Lan..., chúng ta thấy Phật giáo là một tôn giáo rất bao quát của những nước đó. Phật giáo truyền bá ở nước ta không phải như vậy. Nó là cái gì đây? Đó là điều cần phải làm rõ. Tôi đi Campuchia thấy rõ việc tu hành của họ khác, nhưng đã tồn tại hàng chục thế kỉ. Lào, Thái Lan cũng vậy. Nhưng Ấn Độ lại không thế. Nó cắt nghĩa cái gì đây? Phải chăng lí thuyết Phật là sản phẩm tình cảm, chống lại sự phân chia đẳng cấp rất sâu sắc của Ấn Độ. Một khi nó thoát khỏi mảnh đất đó, thì việc tiếp thu tuỳ thuộc vào hoàn cảnh lịch sử cụ thể của mảnh đất mới; giá trị của học thuyết này là sự phản ánh quan hệ đẳng cấp gay gắt và thậm chí man rợ của thời đại ấy, và học thuyết Phật mang tính nhân đạo sâu sắc. Nhưng vào Trung Quốc lại khác, nhất là thời nhà Đường, thời kì cực thịnh, đã tôn sùng đạo Phật, đã cử người đi lấy kinh (Huyền Trang), tổ chức in ấn... nhưng lại xâm lược các nước xung quanh ghê nhất. Phải chăng nhà vua ở đó đã giác ngộ Phật sâu sắc? Điều đó, tôi không tin, chắc chắn nó phải có động cơ chính trị. Lí thuyết của nhà Phật

đã bị giai cấp thống trị sử dụng để phục vụ nó, lí thuyết ấy không còn ở dạng nguyên thuỷ ở thời chúng ta nữa. Thời kì Lý – Trần, đạo Phật cực thịnh cách nhà Đường 500 năm. Thời kì này ở Trung Quốc, Tống Nho đang được tôn sùng, thời kì Vương An Thạch và những người theo phái Pháp gia lãnh đạo. Điều này gắn với điều kiện lịch sử cụ thể mỗi nước như thế nào, cần phải cắt nghĩa. Cần chú ý thêm rằng, nếu đơn thuần là giao lưu văn hoá thì lẽ ra lúc đó chúng ta phải tôn sùng Nho. Điều này mang đặc trưng gì, khi nghiên cứu cần phải so sánh để làm sáng tỏ.

4. Ý kiến thứ tư: Về góc độ nghiên cứu, chúng ta đứng trên quan điểm triết học của chủ nghĩa Mác – Lênin (chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử), tất nhiên chúng ta có lắng nghe và hoan nghênh những ý kiến nghiên cứu trên quan điểm khác. Chúng ta là người cộng sản, điều đó không cần phải giấu diếm và có giấu cũng không được. Vấn đề là cùng đi tìm ý kiến chung, nhưng trong khi thảo luận dễ rơi vào hai thái cực không tốt. Hoặc cho tư tưởng Phật chỉ là sản phẩm của 25 thế kỉ trước, khi chưa có giai cấp công nhân, khi chưa có đại công nghiệp, hoặc cho Phật Thích Ca đã là Mác (khá rắc rối, vì nói cho cùng chúng ta là những người giải thích). Đề nghị hội nghị chặt chẽ trong vấn đề này. Hiện nay, người ta tìm ra những công thức toán rất ghê gớm ở các kim tự tháp, nhưng từ đó đi đến khẳng định những công thức đó hơn toán hiện đại thì thật phi lí. Đó là nhận định sai lầm, làm sao ta có thể chấp nhận được. Tất nhiên có chỗ này chỗ khác, tư tưởng Mác và Phật có thể gặp nhau bởi vì đều là các nhà tư tưởng lớn, nhất là lòng nhân ái. Điều đó không có gì là ngạc nhiên. Ngược lại, sẽ là phi lí nếu chúng ta trách Phật tại sao không đủ tư duy như Mác. Phật là Phật và Mác là Mác, đó là hai ông. Nếu là một thì cần gì phải có Mác, và chúng ta sẽ gọi học thuyết của Mác là chủ nghĩa Phật. Điều kì lạ là, chúng ta không phát hiện ra sự khác nhau. Việc phát hiện ra những điều khác nhau và khác nhau thật nhiều là bình thường.

Làm sao được, vì quy luật là như vậy. Chúng ta biết, đại anh hùng dân tộc của nước ta là Trần Hưng Đạo, trong bài *Hịch tướng sĩ*, ông viết: "Dụ chư tì tướng...", nghĩa là kêu gọi sĩ quân của ông là bọn nhóc đi theo... lời lẽ sau đó thì nói, các ngươi thế này, các ngươi thế kia, ta thế này ta thế nọ... Nếu cho rằng ông không có quan điểm, không có lập trường giai cấp, tại sao ông lại không "Thua đồng bào"... thì thật là kì. Vấn đề là chúng ta tôn trọng hiện thực lịch sử. Do đó, chúng ta vẫn coi Trần Hưng Đạo là anh hùng dân tộc[1]. Phật giáo cũng vậy, nó là một hiện tượng xã hội, mang dấu ấn của xã hội sản sinh ra nó. Tương tự bây giờ, hoà thượng Thích Minh Châu là đại biểu Quốc hội, đó là dấu ấn của thời đại ngày nay. Nghiên cứu mối quan hệ của Phật giáo với lịch sử tư tưởng Việt Nam cần phải như vậy. Phật giáo đóng góp vào lịch sử tư tưởng Việt Nam, điều ấy không cần phải bàn cãi. Ngược lại, tư tưởng Việt Nam cũng đã tác động tới Phật giáo. Theo tôi, cần chọn những gì đã tác động trong đời sống thực để nghiên cứu. Như anh Giàu nói, không xoay quanh những câu, những chữ chỉ đơn thuần có trong sách, bởi vì sách thì nói vậy, nhưng chuyển ra ngoài xã hội thì đã khác.

5. Ý kiến cuối cùng: Ý kiến này không dính gì đến lịch sử tư tưởng Việt Nam, vấn đề Phật giáo miền Nam thời kì 1954 – 1975, nhưng xin nêu một vài điểm sơ lược. Đây là thời kì sôi động, lực lượng Phật giáo phát triển và có sự phân cực ghê gớm. Nếu một bên có Đại tá Thích Tâm Giáo, Giám đốc Nha Tuyên uý, thì một bên là các nhà sư bị giam ở các chuồng cọp ngoài Côn Đảo. Đó là sự phân cực chưa từng có trong lịch sử dân tộc. Một bên mặc áo cà sa nâu sồng, một bên trên vai gắn hoa mai bạc (đại tá)... Có nhiều ý kiến cho rằng, đây là thời kì hoàng kim của Phật giáo vì có nhiều chùa chiền... Có người lại cho rằng, đây là thời kì đau khổ, vì tượng Phật bị mang ra

---

[1] Xem thêm: Kelley, L.C., "From Moral Exemplar to National Hero: The transformations of Tran Hung Dao and the emergence of Vietnamese nationalism", *Modern Asian Studies*, 49, 2015, pp.1963 – 1993 (BBT).

ngoài đường phố... Đạo Phật vốn là một tôn giáo, lấy sức mình để cứu mình, giúp người, việc lập chùa là truyền thống, nhưng phải lập ở những nơi hẻo lánh, không thể ở đường Nam Kỳ Khởi Nghĩa. Nhưng thời kì này cũng có một sự cân bằng lại, đó là một cái đúng, là cái tinh tuý của đạo Phật được phát huy, được luân lí dân tộc chấp nhận. Đó là hình ảnh Thích Quảng Đức tự thiêu, một kì công, không dễ gì có được[1]; là hun đúc của lịch sử, là tinh hoa của Phật giáo, tới tầm cỡ thế giới, không dễ gì có được; nhất là nhìn hình ảnh ngài đến lúc trái tim không còn hoạt động. Về phía không tốt thì có nhiều biến tướng, nổi bật là tham vọng cầm quyền, có thể nói như vậy, và có động cơ cạnh tranh với Thiên Chúa giáo. Điều ấy xa lạ với phật tử. Tôi biết, vì lúc đó tôi phụ trách thành phố này. Các đồng chí có thể tin được. Tôi phục, tôi hiểu thầy Thích Quảng Đức. Tôi nhớ Tết năm nào, một xe cam nhông chở đầy hoa đào từ Đà Lạt về trang trí nhà Thích Tâm Châu, thì thầy Thiện Hoa – Viện trưởng Viện Hoá đạo – mang tay nải ra bến xe để về Trà Ôn. Điều đó nói rằng sự đụng độ giữa những người theo Phật giáo đã khá sâu sắc [...]. Trong hội nghị này, anh Tống Hồ Cầm nói về thời kì chấn hưng Phật giáo, điều ấy là cần nhưng chúng ta cần làm sáng tỏ. Nếu không sẽ thiệt thòi cho giới phật tử, không rõ công – tội, đã vơ đũa cả nắm. Đó là vấn đề lịch sử, cần làm rõ ràng, minh bạch. Đề nghị làm sớm [...].

Tôi xin phát biểu như thế, chưa chắc gì đã có giá trị cho nghiên cứu. Mong còn có dịp khác sẽ quay lại.

Thành phố Hồ Chí Minh, ngày 14 tháng 3 năm 1985

---

[1] Xem thêm: Salemink, Oscar, "Primitive Partisans: French Strategy and the Construction of a Montagnard Ethnic Identity in Indochina", in: *Imperial Policy and Southeast Asian Nationalism*, 1930 – 1957, ed. by Hans Antl'v and Stein Tønnesson. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1995, pp.261 – 93; Nguyễn Tri Ân (Bate University), *Bồ tát Thích Quảng Đức: Cuộc đời và lửa từ bi*, NXB Phương Đông, Thành phố Hồ Chí Minh, 2014 (BBT).

PHẬT GIÁO VÀ THẾ GIỚI QUAN CỦA NGƯỜI VIỆT NAM TRONG LỊCH SỬ

Nguyễn Tài Thư
(Viện Triết học)

Từ nhiều năm nay đã có người viết về "Triết học Phật giáo", "Nhận thức luận Phật giáo", "Logic học Phật giáo"... nhưng còn ít người đề cập đến vấn đề "Phật giáo trong mối quan hệ với lịch sử tư tưởng Việt Nam". Để thấy rõ hơn nguồn gốc hình thành thế giới quan của người Việt trong lịch sử và để có thêm điều kiện lí giải sự phát triển của lịch sử tư tưởng dân tộc, chúng tôi thấy cần thiết nghiên cứu vấn đề: Phật giáo và thế giới quan của người Việt Nam trong lịch sử[1].

1. Phật giáo, một hiện tượng tôn giáo và triết học của dân tộc

Sự giao lưu giữa các quốc gia trong một khu vực đã phá vỡ cái thế riêng biệt của tâm lí, tư tưởng trong từng dân tộc, làm cho tâm lí và tư tưởng đó hoà vào cái chung của khu vực. Việt Nam cũng ở trong một quá trình như thế. Theo chân các nhà buôn, nhà truyền giáo Ấn Độ, Phật giáo vào nước ta vào khoảng thế kỉ thứ I và thứ II. Sau đó, nối gót người Ấn Độ, các nhà Phật giáo Bắc tông vào. Rồi những người tìm đường sang

---

[1] Xem thêm: Nguyễn Tài Thư (Chủ biên), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1988; Nguyễn Tài Thư (Chủ biên), *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*, Tập 1, NXB Đại học Sư phạm, Hà Nội, 2019 (BBT).

Trung Quốc, Ấn Độ học Phật trở về cũng tiếp tục truyền bá Phật giáo. Bằng những con đường khác nhau đó, Phật giáo, một tôn giáo chung của nhiều nước Nam Á và Đông Nam Á, lúc bấy giờ cũng tìm được chỗ đứng ở Việt Nam.

Phật giáo có nguồn gốc ở xã hội Ấn Độ cổ đại vốn mang trong mình những đặc điểm của tư tưởng và tôn giáo của con người và xã hội, của quá khứ và hiện tại Ấn Độ lúc bấy giờ. Có những điều không phù hợp với con người và xã hội Việt Nam đương thời. Vì vậy, để phát triển được ở Việt Nam, Phật giáo phải trải qua một quá trình.

Vào giai đoạn đầu của thời kì truyền bá, Phật giáo vấp phải sự phản ứng của các tín ngưỡng cổ truyền của người Việt Nam, của tục thờ phụng tổ tiên, của lệ cúng bái thổ công, của các thói quen thờ cúng thành hoàng... Người Việt Nam mang các tín ngưỡng trên không khỏi ngỡ ngàng trước Phật giáo. Họ đã xa lánh, thậm chí chê bai, đả kích.

Vào thời kì sau của sự truyền bá, lúc Phật giáo đã làm quen với dân tộc, nó vẫn còn liên tục chịu sự mổ xẻ của một số người. Người ta đã đặt nó trên bình diện chính trị – xã hội để khảo nghiệm và thấy rằng ở Phật giáo có những điều không thích hợp. Do đó, nhiều người Việt Nam trong những thời kì khác nhau đã phê phán, kì thị Phật giáo như: Đàm Dĩ Mông (thế kỉ XII); Lê Quát, Trương Hán Siêu (thế kỉ XIV); Bùi Huy Bích, Phạm Nguyễn Du (thế kỉ XVIII); Phạm Quý Thích (thế kỉ XVIII – XIX)... Họ đều xem Phật giáo là điều có hại cho xã hội.

Nhưng ở một phía khác, trên phương diện tín ngưỡng, người Việt Nam xưa lại tìm đến Phật giáo. Người ta đã đi đến tôn sùng và đề cao nó. Các vua Lý, vua Trần từ các thế kỉ XI đến XIV đều đề cao Phật giáo. Thời Lê, thời Nguyễn tuy tôn sùng Nho, nhưng vẫn để cho Phật giáo lưu hành. Lê Sát, Lê Ngân – những đại thần thời Lê sơ – và những hoàng thân, quốc thích thời Nguyễn trong nhà đều có chùa thờ Phật. Thậm chí, Trương Hán Siêu trước chống Phật giáo sau lại theo Phật giáo. Còn quần chúng nhân dân thì lẳng lặng đi theo Phật giáo.

Hai khuynh hướng phủ nhận và thừa nhận trên đã đan xen nhau, kế tiếp nhau trong lịch sử. Nhưng khuynh hướng thừa nhận mạnh hơn khuynh hướng phủ nhận và là khuynh hướng chung của lịch sử, làm cho Phật giáo trở thành một tôn giáo và là một hiện tượng triết học lâu dài của dân tộc.

Trở thành một hiện tượng, đó rõ ràng không phải là sự áp đặt, cũng không phải là sự lầm lỡ nhất thời, mà như là một sự tất yếu, một hiện tượng có tính quy luật, không thể khác trong hoàn cảnh lúc bấy giờ.

Tính tất yếu trên ít nhiều đã có người đề cập. Một số người có kiến thức lịch sử lại có quan điểm hiện thực chủ nghĩa, không thể không công khai thừa nhận sự tồn tại hiển nhiên của Phật giáo. Lê Quý Đôn, Ngô Thì Nhậm, Phan Huy Ích thế kỉ XVIII đều thừa nhận một số yếu tố của Phật giáo. Thậm chí, Lê Quý Đôn còn cho rằng chê bai tiên Phật là thái độ "hẹp hòi", đối địch với Phật, Lão là "vẽ xuống nước chỉ tốn công lao"[1]. Ngô Thì Nhậm, một nhà nho lớn, cũng tự nhận mình là môn đệ của Phật giáo và được những người cùng chí hướng suy tôn là Đệ tứ tổ của Thiền phái Trúc Lâm Việt Nam.

Vì sao Phật giáo, một tôn giáo, một triết thuyết từ bên ngoài vào lại khẳng định được vị trí của mình dài lâu trong dân tộc như thế? Về vấn đề này đã có nhiều giải kiến khác nhau. Có người cho rằng dân tộc Việt Nam vốn có truyền thống bao dung tôn giáo nên dung nạp Phật giáo, có người giải thích rằng Phật giáo là một trào lưu văn hoá nên sẽ sống mãi với dân tộc, có người quan niệm rằng Phật giáo không giành quyền bính và uy lực ngoài đời nên người ta tin theo... Nhưng tất cả các lí lẽ đó đều không đủ sức thuyết phục.

Nếu nói rằng, người Việt Nam có truyền thống bao dung tôn giáo thì không thể giải thích được hiện tượng các nhà nho phê phán Phật giáo và những người vô thần đối nghịch với Phật giáo. Nếu nói rằng Phật giáo là một trào lưu văn hoá thì

---

[1] Lê Quý Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, NXB Sử học, Hà Nội, 1962, tr.428.

mới thấy một mặt của văn hoá dân tộc: chịu ảnh hưởng và mang dấu ấn của Phật giáo. Nhưng xét về bản chất thì Phật giáo là một tôn giáo, một lí thuyết thần bí về sự giải thoát con người và do đó gọi là một tôn giáo đúng hơn là một trào lưu văn hoá. Nếu nói rằng, Phật giáo không giành quyền bính, địa vị ngoài đời thì không thể giải thích được các hiện tượng lịch sử, như có người tin theo Phật giáo để mong giàu sang, có vua chúa đã có quyền cao chức trọng mà vẫn cầu mong trời, Phật phù hộ độ trì... Tóm lại, vấn đề này còn phải nghiên cứu thêm nữa.

2. Phật giáo là một nhu cầu tinh thần của người Việt Nam trong lịch sử

Con người chúng ta gồm các cá nhân khác nhau, sống trong thời gian và không gian khác nhau, nhưng để sống, ở họ đều có chung một tâm lí: mong muốn ấm no, mạnh khoẻ, sống lâu, giàu sang... Mong muốn đó ở người dân Việt Nam được gửi vào hình tượng "Tam đa": Phúc, Lộc, Thọ. Đó là tâm lí, vừa mang tính chất tự nhiên, vừa mang tính chất xã hội, vừa lâu dài, vừa cấp bách. Nó gắn liền với con người như sự tồn tại của chính họ.

Xã hội phong kiến với chế độ khắc nghiệt, với sự ích kỉ của giai cấp phong kiến, nhu cầu của con người không được thoả mãn. Không những thế, con người mà trong đó đại đa số là quần chúng nhân dân còn bị chà đạp bởi sự áp bức, bóc lột nặng nề, bởi sưu cao thuế nặng, bởi tạp dịch, nhũng nhiễu, sự khinh rẻ..., khiến họ phải đi tới bước khốn cùng. Nhưng họ vẫn sống. Và ngày nào họ còn sống thì nhu cầu về sự thoả mãn đời sống vẫn day dứt trong tâm hồn họ.

Xã hội phong kiến là một xã hội trì trệ lâu dài. Người ta bằng lòng với nền kinh tế tự cấp, tự túc, với tri thức hạn hẹp và nếp sống làng xã khép kín. Người ta không thể hiểu được những nguyên nhân thực sự đưa đến những số mệnh khác nhau của con người, không thể hiểu được vì sao ở người này

thì có số phận hẩm hiu, ở người khác thì có số phận may mắn... Mỗi con người nghèo khổ đều băn khoăn và mong muốn có một ngày nào đó được đổi đời, nếu không phải cho mình thì cho con cháu. Và còn sống thì họ còn ước mong như thế.

Ước mong trên của mỗi con người là hết sức thiết thực và trần thế. Nhưng xã hội người bóc lột người như chế độ phong kiến không thể sản sinh ra một lực lượng xã hội có thể giải phóng con người ra khỏi những tối tăm, nghèo khổ. Những con người đó chưa thể tìm được sức mạnh ở chính bản thân mình để giải phóng mình. Người ta đành đặt hi vọng vào một lực lượng siêu nhiên, đặt niềm tin vào tôn giáo.

Tín ngưỡng nguyên thuỷ đã thoả mãn phần nào nhu cầu của con người Việt Nam trong lịch sử. Tín ngưỡng đó với các nguyên lí: Thờ tổ tiên thì được tổ tiên phù hộ, thờ thổ công thì được thổ công ban phúc, thờ thành hoàng thì được thành hoàng bảo vệ... đã gieo vào lòng người những niềm tin. Mặc dù trong thực tế, cái gọi là "được" đó chỉ là sự ước mong, chỉ là sự hư ảo, nhưng không còn con đường nào khác, người ta phải tin theo.

Tín ngưỡng thô sơ đó không thoả mãn được nhu cầu tâm lí và nhận thức của con người Việt Nam. Cùng với sự phát triển của xã hội, người Việt Nam ngày càng mong muốn hiểu được ý nghĩa cuộc sống của mình, muốn biết sự sinh thành của mình, muốn biết quan hệ nhân quả trong cuộc đời mình... Phật giáo với lí thuyết: khổ, tập, diệt, đạo, nghiệp, vô thường, vô ngã... đã đáp ứng được phần nào nhu cầu đó. Phật giáo do đó đã thay thế được các tín ngưỡng cổ truyền, trở thành tôn giáo chung của nhiều địa phương và cuối cùng là của cả đất nước.

Sống và yêu cầu sống không được đáp ứng trong hiện thực xã hội, không những là điều kiện cho Phật giáo du nhập và thắng thế, mà còn là cơ sở quy định sự phát triển của các tông phái. Phật giáo ở Việt Nam, tông phái nào chú ý đến yêu cầu sống của dân, đến cảnh khổ đau thì ăn sâu phát triển,

tông phái nào lí luận cao siêu nhưng không chú ý mấy đến sự thoả mãn yêu cầu của con người thì dù có được thịnh hành cũng chỉ là hiện tượng tạm thời trong lịch sử.

Phật giáo truyền vào nước ta là Phật giáo Đại thừa với cả ba tông phái: Thiền tông, Mật tông, Tịnh độ tông[1]. Thiền tông với các quan niệm: Phật tại tâm, Phật có ở mọi nơi, ai cũng có thể trở thành Phật, có thể trở thành Phật ngay tức khắc... đã nâng con người lên trong ách kìm kẹp nặng nề của trật tự phong kiến và Nho giáo. Nhưng Thiền tông không đề cập đến những nhu cầu thực tế hằng ngày nên chỉ được thịnh hành trong một giai đoạn lịch sử (Lý – Trần) và cũng chỉ phổ biến trong tầng lớp trí thức có cuộc sống đầy đủ. Mật tông với thuật phù chú, bùa phép, với phương pháp hàng long phục hổ, trấn tà yểm huyệt, tuy thô thiển về mặt cách thức nhưng hứa hẹn thoả mãn một điều gì đó trong tâm lí con người, nên được nhiều người tin theo, nhất là quần chúng nghèo khổ. Nhưng nổi hơn cả, có sức hấp dẫn hơn cả phải tính đến Tịnh độ tông.

Tịnh độ tông với chủ trương niệm Phật A Di Đà, với sự tôn thờ Phật Quan Thế Âm, với quan niệm sống từ bi hỉ xả, thì khi chết sẽ được về nơi tịnh thổ, được lên cõi Niết bàn, được thoát khỏi cảnh trầm luân khổ ải ở kiếp sau, đã đánh đúng vào nhu cầu thoát khổ thoát nạn của con người trần gian, nên đã có sức lôi cuốn đặc biệt. Người ta dốc lòng tin theo Phật Quan Thế Âm. Người ta còn tạo nên Phật Bà Quan Âm nghìn mắt, nghìn tay để chứng tỏ rằng có một vị Phật có thể thấy được hết khổ ải của chúng sinh, có thể cứu vớt được hết mọi người khỏi khổ đau. Chính do chủ trương cứu khổ, cứu nạn, thay đổi đời người như thế nên Tịnh độ tông trở thành tông phái chủ đạo của Phật giáo Việt Nam và xuyên suốt trong lịch sử.

Có thể nói, Phật giáo, nhất là Tịnh độ tông, là một phương thức thoả mãn nhu cầu tinh thần của con người Việt Nam

---

[1] Xem thêm: Hà Văn Tấn, "Về ba yếu tố của Phật giáo Việt Nam: Thiền, Tịnh, Mật" trong sách này (BBT).

trong lịch sử. Phương thức đó đã tồn tại lâu dài và vẫn còn có thể tồn tại nữa. Chừng nào xã hội chưa tạo ra được những điều kiện vật chất làm thay đổi chất lượng sống, tạo ra được một phương thức vật chất và tinh thần cao hơn để thoả mãn nhu cầu sống của con người thì một phương thức cũ như Phật giáo vẫn còn có đất sống. Chừng nào thế giới quan vô thần và khoa học chưa đủ điều kiện để thống trị trong đầu óc họ thì những vị Phật do con người tạo ra dù âm thầm ngồi dưới mái chùa chật hẹp, hay đứng phơi ngoài không gian rộng lớn vẫn còn sức hấp dẫn nhiều người.

3. Phật giáo trong thế giới quan của người Việt

Như bất cứ một cộng đồng nào khác, cộng đồng người Việt Nam trong thời kì cổ đại muốn tồn tại và phát triển thì phải lợi dụng, chế ngự và cải tạo thiên nhiên xung quanh mình, phải tổ chức cải tạo xã hội của mình, phải duy trì và phát triển giống nòi. Tính chất đó đã làm cho hoạt động thực tiễn của họ ngay từ đầu đã có tính toàn diện. Vì vậy, thế giới quan với đặc trưng là hình ảnh của sự vận động đó của họ cũng ngay từ đầu đã mang tính chất toàn diện.

Trong thời kì cổ đại và trung đại, mặc dù nền sản xuất thấp kém, khoa học tự nhiên chưa xuất hiện, công nghiệp không có trên đất Việt Nam, mặc dù những nhận thức về tự nhiên và xã hội ở Việt Nam phần nhiều còn ngây thơ, chất phác, còn dừng lại ở mức độ tư duy kinh nghiệm nhưng qua những tác phẩm thành văn và hiện vật ghi chép lại đã cho thấy ở họ có một bức tranh tổng quát và hoàn chỉnh về thế giới.

Do hoàn cảnh lịch sử, các học thuyết Nho, Phật, Lão từ bên ngoài truyền vào nước ta. Các học thuyết đó không những không phá vỡ sự hoàn chỉnh vốn có của thế giới quan người Việt Nam mà còn dung hoà phát triển trên cơ sở đó. Xét về mặt chất thì Nho, Phật, Lão có quan niệm khác nhau, thậm chí mâu thuẫn nhau về tự nhiên, xã hội và con người. Nhưng xét về

mặt kết cấu của một thế giới quan thì Nho, Phật, Lão lại là các bộ phận cần thiết hợp thành. Giữa chúng có mối quan hệ hữu cơ, có sự phân công trách nhiệm, đồng thời cũng có sự nương tựa vào nhau, bổ sung cho nhau làm thành một thế giới quan toàn diện, cần thiết cho con người thời phong kiến.

Thời kì Lý – Trần, các vua và triều đình cùng một lúc coi trọng cả ba đạo, cùng một lúc sử dụng cả nhà nho, nhà sư và đạo sĩ. Họ đã tổ chức ra các kì thi Tam giáo và dựa vào thái độ của họ, người đương thời đã đề xuất ra các lí thuyết "Tam giáo đồng nguyên", "Tam giáo đồng quy", "Tam giáo nhất nguyên"... Lí thuyết "Tam giáo đồng nguyên" còn được nêu lên mạnh mẽ ở thế kỉ XVIII. Đó không phải là điều ngẫu nhiên, mà có cơ sở trong nội dung mỗi đạo cũng như vị trí mỗi đạo trong thế giới quan của người Việt.

Nho giáo, một học thuyết được giai cấp thống trị đề cao và thần thánh hoá, nhưng nó chỉ là học thuyết chính trị và đạo đức của giai cấp phong kiến. Trong nhiều phương diện hoạt động của con người, nó chỉ chú ý tới phương diện xã hội; trong nhiều mối quan hệ xã hội, nó chỉ chú ý đến quan hệ vua – tôi, cha – con, chồng – vợ. Bước vào lĩnh vực khác của đời sống xã hội, của sinh hoạt con người, nó bỏ qua và tỏ ra bất lực.

Lão giáo, một học thuyết yếm thế, chủ trương xa lánh sự phát triển của xã hội, quay về bắt chước giới tự nhiên, có vẻ như mâu thuẫn với chủ trương nhập thế của Nho giáo, với cách sống của nhà nho nhưng bao đời nay vẫn được con người phong kiến vin lấy, ngâm nga tán thưởng. Chế độ phong kiến đã dày vò con người, đã chà đạp lên tài năng của con người, khiến cho những con người tích cực nhất, ham hoạt động nhất cũng phải rơi vào cảnh trầm luân để rồi phải lấy đạo Lão – Trang làm niềm an ủi cho mình. Nguyễn Trãi, Nguyễn Bỉnh Khiêm, Nguyễn Công Trứ... tuy con đường hoạn lộ khác nhau, đóng góp cho xã hội khác nhau, nhưng cùng chung một hoàn cảnh là hướng vào đạo Lão lúc cuối đời.

Nhưng đạo Nho và đạo Lão – Trang lảng tránh hoặc có thái độ hư vô chủ nghĩa đối với những vấn đề cơ bản có liên quan đến đời sống con người, như các vấn đề: sống chết, thọ yểu, phúc hoạ, sướng khổ... Chủ nghĩa tôn quân của đạo Nho cho rằng chưa biết việc sống làm gì phải biết việc chết, cho rằng thọ hay yểu là do số mệnh, phúc hay hoạ là do trời... Chủ nghĩa tương đối của đạo Lão – Trang cho rằng sống hay chết, thọ hay yểu là điều tự nhiên, con người không cần can thiệp vào, còn về phúc hoạ thì cho rằng trong cái phúc đã ẩn náu cái hoạ, trong cái hoạ đã ẩn náu cái phúc... Tất cả những lí lẽ đó không thể thoả mãn được những nhu cầu về mặt nhận thức cũng như về mặt tâm lí của con người. Đạo Phật đã giành lấy miếng đất gần như bỏ trống đó trong tinh thần con người.

Sự phân công giữa Nho và Phật trong thế giới quan của người Việt hình như là điều tự nhiên. Thế mà điều tự nhiên này lại không được mấy ai suy xét đến ngọn nguồn. Nhưng do hoạt động thực tiễn, do phải giải đáp những vấn đề do thực tiễn đề ra, tiền bối cũng đã có người phát hiện. Trần Thái Tông là một trong những người như thế. Ông nói: "Đạo giáo của đức Phật ta là phương tiện để dẫn dụ mọi bầy mê hoặc, là đường tắt để tỏ rõ mọi lẽ tử sinh. Làm cán cân cho hậu thế, làm khuôn phép cho tương lai, đó là trọng trách của tiên thánh"[1].

Sự lớn mạnh của Phật giáo, sự chi phối đời sống tinh thần toàn xã hội của Phật giáo đã khiến nhiều nhà nho trong lịch sử không hiểu được và thắc mắc. Lê Quát, một nho sĩ thế kỉ XIV, phàn nàn rằng: "Nhà Phật lấy hoạ phúc để cảm lòng người, sao được người ta tin sâu bền thế?" (*Đại Việt sử kí toàn thư*). Bùi Huy Bích, một nho sĩ khác ở thế kỉ XVIII, cũng phàn nàn rằng, "nhà nhà mê hoặc vào thuyết báo ứng, người ở đâu thì lễ Phật ở đấy" (*Lữ trung tạp thuyết*). Phạm Nguyễn Du, cũng ở thế kỉ XVIII, thì nói: "Hiện nay học thuyết Phật rất thịnh, chùa chiền

[1] Trần Thái Tông, "Tựa *Thiền tông chỉ nam*", trong sách: Trần Thái Tông, *Khoá hư lục*, Đào Duy Anh phiên dịch và chú giải, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1974, tr.162.

tăng ni gần nửa thiên hạ!" (*Luận ngữ ngu án*). Sự thắc mắc đó bắt nguồn từ thái độ thành kiến và thói quen nhắm mắt trước hiện thực của nhà nho.

Phật giáo là một bộ phận thế giới quan của người Việt trong lịch sử, nhưng bộ phận này có khả năng tồn tại lâu dài hơn hai bộ phận kia là Nho và Lão – Trang... Nho và Lão – Trang chỉ là thế giới quan của giai cấp phong kiến, của con người phong kiến, còn Phật giáo ngoài vấn đề là thế giới quan của giai cấp phong kiến thì còn là vấn đề của người dân bình thường, được quần chúng tự nguyện tin theo. Ngoài tính giai cấp ra, Phật giáo còn có tính quần chúng. Chính vì vậy, khi cuộc cách mạng xã hội nổ ra thì Nho và Lão – Trang không còn cơ sở xã hội tồn tại, nhưng Phật giáo vẫn còn sống dai dẳng. Để khắc phục được thế giới quan Phật giáo, bên cạnh cuộc cách mạng về quan hệ sản xuất, phải tiến hành một cuộc cách mạng tư tưởng văn hoá lâu dài.

4. Giá trị và hạn chế của Phật giáo trong phương pháp tư duy của người Việt

Phật giáo là một tôn giáo, nhưng trong đó hai yếu tố tôn giáo và triết học quyện vào nhau, làm cơ sở luận chứng cho nhau. Ở đây, chúng ta chú ý tới yếu tố triết học. Về mặt này, Phật giáo đã có ảnh hưởng lớn tới phương pháp tư duy của người Việt Nam, trong đó có những giá trị, đồng thời cũng có nhiều hạn chế.

Tiếp thu Phật giáo, tư duy người Việt có thêm một loạt khái niệm và phạm trù về bản thể luận, nhận thức luận là những vấn đề cơ bản của triết học. Trong thế giới quan phức hợp nhiều thành phần của người Việt Nam, Phật giáo là thành phần có ý nghĩa triết học nhiều nhất.

Hơn tất cả các học thuyết khác của phương Đông, Phật giáo chú ý đến mặt phát triển tự nhiên của con người, đó là sinh, lão, bệnh, tử. Bốn chặng đó của cuộc đời phản ánh sự phát triển tất yếu của cơ thể con người, tuy bị coi là khổ, bị hiểu sai đi và ảm đạm hoá đi, song ở đó có bao hàm

một nhận thức phản ánh được sự phát triển tất yếu của cơ thể sống con người mà nếu ai đó nhận thức được thì sẽ không sợ hãi trước sự thay đổi của cuộc đời, thậm chí còn bình thản, lạc quan trước cái chết. Nhiều nhà sư trong thời Lý – Trần đã có một quan niệm như thế.

Phật giáo đề cập đến vấn đề ngũ uẩn: sắc, thụ, tưởng, hành, thức, là những vấn đề có ý nghĩa nhận thức luận sâu xa. Tuy đối tượng của nhận thức đó là tâm và tính chất là duy tâm nhưng ở trong quá trình, ngũ uẩn chứa đựng một quá trình nhận thức gồm các bước hợp lí: từ sự vật khách quan (sắc), con người cảm thụ được (thụ), suy nghĩ (tưởng), rồi đem thực hiện (hành) và cuối cùng là hiểu biết (thức). Ở đây, nếu bóc cái vỏ thần bí ra, ta thấy có những hạt nhân hợp lí.

Phật giáo đưa vào hệ tư tưởng Việt Nam những quan niệm biện chứng với các khái niệm "vô thường", "vô ngã". Điều đó cho thấy, Phật giáo nhìn sự vật trong sự vận động và biến đổi liên tục, không có gì là trụ lại mãi mãi, không có ai là tồn tại mãi mãi. Tuy nhận thức đó chỉ thấy được cái biến đổi mà không thấy được cái ổn định tương đối, chỉ thấy được cái vận động mà không thấy được cái hình thức của vận động, tuy dễ đi tới chiều hướng bi quan và thái độ buông xuôi, nhưng mặt khác phải thấy nhận thức như vậy là có chiều sâu, là thấy được một phương diện cơ bản trong sự phát triển của sự vật.

Phật giáo đề cập đến thuyết nhân duyên, đến mối quan hệ nhân quả, đến việc xét sự vật phải từ kết quả tìm ra nguyên nhân và xem kết quả này là nguyên nhân của kết quả khác trong mối quan hệ khác. Điều này là sự phản ánh, đồng thời là một sự khái quát chung được rút ra từ hiện tượng phát triển của giới sinh vật: cây – hoa – quả – cây. Vì vậy, thuyết nhân duyên của nhà Phật tuy có những điều duy tâm thần bí, nhưng đó là sự nhận thức có chứa đựng những yếu tố hợp lí hơn là quan điểm số mệnh của Nho giáo.

Phật giáo đề ra tư tưởng từ bi, bác ái, chủ trương hỉ xả, cứu khổ, cứu nạn, là những tư tưởng gây được sự xúc động

trong lòng người và đã trở thành một trong những nguồn gốc của lòng thương người, của chủ nghĩa nhân đạo. Tuy ở đó có nội dung báo ứng, có tư tưởng nhẫn nhục chịu đựng và không phân biệt bạn thù, song việc làm do tác động của tư tưởng trên biểu hiện một sự quan tâm đến con người, cứu vớt con người trong xã hội đầy bất công và rủi ro, đầy tính ích kỉ và sự khổ đau như xã hội phong kiến.

Trên đây là những vấn đề mà triết học Phật giáo dựa vào thế giới quan Việt Nam góp phần làm nên những yếu tố có ý nghĩa triết học sâu xa trong phương pháp tư duy của người Việt.

Tuy vậy, Phật giáo có những hạn chế, những ảnh hưởng tiêu cực đến tư duy của người Việt.

Phật giáo chỉ thấy cá nhân con người mà không thấy xã hội con người, chỉ thấy con người nói chung mà không thấy con người thuộc các giai cấp đối kháng nhau trong xã hội trước đây, không thừa nhận sự đấu tranh giai cấp trong xã hội, do đó, không thấy được nguyên nhân xã hội đưa đến sự khổ ải của con người, không thấy được sự cần thiết phải đấu tranh chống áp bức, bóc lột. Và vì thế, quan niệm từ bi, bác ái của Phật giáo có trường hợp bất lợi cho sự đấu tranh giải phóng quần chúng bị áp bức.

Phật giáo không bàn tới lĩnh vực chính trị. Lí luận của nó không có phần nào là thuộc về vấn đề chính trị - xã hội. Tuy rằng các nhà sư như Vạn Hạnh, Ngô Chân Lưu... đều tham gia công việc của triều đình, nhưng lí do mà họ tham gia là do đất nước kêu gọi, do tình thế bắt buộc, do nhân dân yêu cầu, chứ không phải là do một giáo lí nào đó của nhà Phật xui nên.

Lí thuyết của Phật giáo không nói tới chính trị, nên mỗi khi nhà sư bước sang lĩnh vực chính trị - xã hội, họ phải sử dụng các tư tưởng, các khái niệm của nhà nho hay của Lão - Trang. Nhà sư Viên Thông cho rằng: "Lòng dân là gốc trị loạn", trong đó "lòng dân" là khái niệm và tư tưởng của nhà nho; hoặc nhà sư Đỗ Pháp Thuận nói: "Vô vi cư điện các,

xứ xứ tức đao binh" (Nếu đường lối vô vi ngự trị trong triều đình, thì nơi nơi sẽ chấm dứt chiến tranh) trong đó "vô vi" là khái niệm của Lão – Trang, mặc dù khái niệm đó đã được giải thích theo quan niệm nhà Phật.

Phật giáo không đề cập đến quan hệ giữa các nước với nhau, không nói tới vấn đề dân tộc độc lập. Mặc dù từ xưa đến nay có nhiều nhà sư yêu nước chống ngoại xâm, nhưng hành động yêu nước đó được tạo nên bởi họ là một phần tử của đất nước, nước mất thì họ cũng mất tự do như những người Việt Nam khác, nước được độc lập thì họ cũng mới có quyền sống và quyền theo đạo. Nhà sư chịu sự chi phối của nhiều mối quan hệ, ngoài quan hệ tôn giáo, họ còn có quan hệ bà con, xóm giềng, làng nước. Ngoài ra, truyền thống yêu nước của dân tộc cũng đã chi phối họ.

Hạn chế lớn nhất của Phật giáo đối với phương pháp tư duy của người Việt Nam là quan điểm duy tâm thần bí. Quan điểm này khiến người ta không hướng vào hiện thực, mà hướng vào nghiệp, vào quả báo, vào thần linh để mong được phù hộ, độ trì. Và một khi tư duy như vậy thì không cần gì đến sự tìm tòi và khám phá, sáng tạo và hành động.

Gần đây, nhiều tác giả là nhà sư nói nhiều đến quan điểm vô thần và tinh thần nhập thế của Phật giáo, nói nhiều đến hành động yêu nước của các sư tăng, nhưng họ vẫn không thể tìm được điều nào trong giáo lí để chứng minh cho các nhận định của họ. Giáo lí của Phật giáo không đề cập, nên họ không tìm được là điều dễ hiểu.

Phật giáo vốn là một bộ phận trong thế giới quan của người Việt dưới thời phong kiến. Xã hội phong kiến ở Việt Nam đã qua rồi nhưng thế giới quan Phật giáo vẫn còn tồn tại một số nguồn. Điều này không phải là do tính chất vĩnh hằng của nó mà là do trong thời kì quá độ tiến lên chủ nghĩa xã hội, xã hội phong kiến chưa tạo ra được những cơ sở cho thế giới quan Mác – Lênin trở thành hệ tư tưởng của toàn dân, có khả năng thay thế tất cả các thế giới quan cũ, trong đó có Phật giáo.

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM VÀ VẤN ĐỀ PHẬT GIÁO

Hà Thúc Minh
(Trường Tuyên huấn Trung ương II)*

Nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam không thể nào bỏ qua hay không đề cập đến Nho, Đạo, Thích. Lịch sử tư tưởng Việt Nam đã chịu ảnh hưởng nhiều của ba giáo này, nhất là trong thời kì phong kiến. Thậm chí có người đặt vấn đề: Phải chăng lịch sử tư tưởng Việt Nam là lịch sử của ba giáo?

Ai cũng biết ba giáo là sản phẩm hoặc của Trung Quốc hoặc của Ấn Độ. Như vậy, nếu nói rằng lịch sử tư tưởng Việt Nam là lịch sử của ba giáo thì chẳng khác nào cho rằng về lịch sử tư tưởng, dân tộc Việt Nam chẳng có bản sắc gì độc đáo cả.

Điều đó không đúng với lịch sử. Việt Nam là một nước có nền văn hiến rực rỡ từ trước khi ba giáo ra đời. Mãi về sau này, tuy chịu ảnh hưởng của hai nền văn hoá lớn là Ấn Độ và Trung Quốc nhưng Việt Nam vẫn mang một bản sắc riêng. Điều đó đã được nhiều học giả trong và ngoài nước nói đến rồi. Vậy lẽ nào nền văn hoá thì có bản sắc riêng, trong lúc cái cốt lõi của nó là tư tưởng thì lại không có bản sắc gì riêng biệt cả hay sao?

Vậy có lẽ không nên nói rằng lịch sử tư tưởng Việt Nam chỉ là lịch sử của ba giáo, trong đó có Phật giáo.

Thế nhưng từ khi ba giáo vào Việt Nam, trong lịch sử khó có thể tìm thấy văn bản "giấy trắng mực đen" nào hình thành hệ tư tưởng, hoặc hệ thống triết lí thuần tuý là của Việt Nam.

---

* Nay là Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh Khu vực II (BBT).

Thiên niên kỉ thứ nhất trước Công nguyên, nghĩa là trước khi ba giáo vào Việt Nam, chúng ta làm gì có tài liệu thành văn nào để có thể nghiên cứu tư tưởng Việt Nam. Hiện nay, trên thế giới chưa có cuốn sách lịch sử nào đề cập đến nhà triết học trước thiên niên kỉ thứ nhất trước Công nguyên huống hồ là chúng ta, chưa phải có nhiều thì giờ đi vào nghiên cứu lịch sử tư tưởng cổ đại ở Việt Nam.

Đó không phải là điều gì riêng biệt ở nước ta mà có lẽ nhiều nước ở châu Á nằm giữa hai nền văn hoá lớn cổ đại là Ấn Độ và Trung Quốc như Lào, Campuchia, Triều Tiên, Nhật Bản... đều có tình trạng như vậy.

Do đó, theo chúng tôi nghĩ, cho đến nay, nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam chủ yếu vẫn phải dựa vào những công trình chú thích, lí giải ba giáo. Thông qua các công trình chú thích, lí giải ba giáo, chúng ta có thể nghiên cứu sự phê phán, tiếp thu ba giáo trong hoàn cảnh đặc biệt của Việt Nam như thế nào. Làm như vậy có lẽ cũng không giảm giá trị của tư tưởng Việt Nam. Ngay Phật giáo là sản phẩm của xã hội cổ đại Ấn Độ nhưng khi du nhập vào Trung Quốc, Phật giáo cũng có những nét riêng biệt của nó. Phật giáo thời kì Nam Bắc triều được lí giải hoàn toàn theo tinh thần Đạo giáo của Trung Quốc. Nhiều nhà nghiên cứu Phật giáo Trung Quốc và trên thế giới còn cho rằng Thiền tông là đặc sản của Trung Quốc mà ở Ấn Độ không có.

Phật giáo vào Nhật Bản muộn hơn so với Việt Nam và nhiều nước khác nhưng lại thịnh hành môn phái Lâm Tế, Tào Động và cũng có những nét riêng của Phật giáo Nhật Bản...

Có khó khăn lớn đối với chúng ta trong khi nghiên cứu Phật giáo ở Việt Nam, đó là trước tác về Phật giáo ở Việt Nam không nhiều. Ngoài một số kinh kệ ra, có thể nói trước tác về Phật giáo chỉ đếm được trên đầu ngón tay. Sách mất mát cũng khá nhiều, lẫn lộn cả những trước tác về Nho, Đạo, hơn nữa lại lộn xộn cần xác định kĩ về văn bản. Ví dụ như bài thơ *Hưu hướng Như Lai* của sư Quảng Nghiêm thời Lý có nhiều

bản công bố khác nhau và cũng được hiểu theo nhiều cách hoàn toàn khác nhau[1].

Như vậy có thể nói, lí giải Phật giáo qua nhiều thời kì khác nhau trong lịch sử Việt Nam là bộ phận quan trọng của lịch sử tư tưởng Việt Nam.

Vấn đề thứ hai mà tôi muốn đề cập đến là Phật giáo và chính trị – văn hoá trong lịch sử tư tưởng Việt Nam.

Một vấn đề được đặt ra là: Phật giáo có đóng góp gì vào tư tưởng yêu nước chống ngoại xâm trong lịch sử Việt Nam, đặc biệt là trong thời kì Lý – Trần?

Thực ra, Phật giáo không phải là học thuyết về chính trị, Phật giáo cũng không phải là học thuyết về đạo đức[2]. Tinh thần yêu nước chống ngoại xâm không phải là bộ phận hữu cơ của Phật giáo. Từ những năm 2000 trước Công nguyên, người Arian từ phía bắc tràn xuống xâm lấn quê hương của Thái tử Tất Đạt Đa (ngày nay là Nepal, được người Arian gọi là Kapilavatthu – nghĩa là "xa xăm"). Hơn 40 năm chu du thuyết pháp, Thái tử Tất Đạt Đa có lẽ cũng không kêu gọi gì về tinh thần yêu nước chống ngoại xâm. Có lẽ cũng không thể phủ nhận Phật giáo thực chất là đạo lí về giải thoát. Đúng như kinh *Cullavagga* đã tóm tắt toàn bộ tinh thần đó:

"Hỡi chư tăng, tựa như nước của bể cả chỉ thấm nhuần một hương vị: hương vị mặn của muối. Đạo lí của ta cũng chỉ thấm nhuần một hương vị: hương vị của đạo giải thoát".

Ngay Trương Hán Siêu cũng chẳng đã cho rằng Phật giáo chỉ lấy "tam không mà đắc đạo" đó sao?

Một trong những yêu cầu quan trọng của đạo lí giải thoát là thực hiện cái gọi là "bất nhị pháp môn" hoặc là "bình đẳng quan" (samata). Những cái đó thực ra không liên quan gì đến tư tưởng yêu nước chống ngoại xâm cả.

---

[1] Xem thêm:, *Văn học đời Lý*, Mai Lĩnh xuất bản, Hà Nội, 1943; Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1978; Hà Thúc Minh, "Bài kệ duy nhất của Thiền sư Quảng Nghiêm", *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6, 2006, tr.16 – 19.

[2] Xem báo *Giác ngộ*, số 10/1976.

Nếu thấy rằng, thời Lý – Trần có nhiều nhà sư tham gia chống giặc mà cho rằng Phật giáo đóng góp tích cực đối với tư tưởng yêu nước, chống ngoại xâm thì nhận định như vậy có lẽ cũng cần xem lại. Nhiều nhà sư tham gia chống giặc là một chuyện, còn Phật giáo đóng góp tích cực đối với tư tưởng yêu nước, chống ngoại xâm, thì lại là một chuyện khác. Cho nên, nếu có nhà sư nào đó tham gia tổ chức phản động thì cũng không thể cho Phật giáo là phản động. Cũng như không thể vì có nhiều nhà nho tham gia chống giặc mà cho rằng Nho giáo đóng góp tích cực đối với tư tưởng yêu nước, chống ngoại xâm.

Các vua nhà Trần là những người rất có công đối với công cuộc dẹp giặc Nguyên – Mông. Thế nhưng, một khi giặc tan thì những vị anh hùng này đều trở về với giáo lí nhà Phật. Giải thích như thế nào về hiện tượng này? Phải chăng đây là bằng chứng hùng hồn về đóng góp tích cực của Phật giáo đối với tư tưởng yêu nước, chống ngoại xâm? Nếu một nhà khoa học sau khi ở phòng thí nghiệm ra, khoác áo đến nhà thờ thì điều đó cũng không thể cắt nghĩa rằng nhà thờ đã có đóng góp tích cực về những cống hiến của nhà khoa học đó.

Vậy nên khó có thể giải thích rằng Phật giáo đã đóng góp tích cực vào tư tưởng yêu nước, chống ngoại xâm trong lịch sử nước ta, đặc biệt là thời Lý – Trần. Nếu nói rằng Phật giáo đóng góp tích cực đối với tư tưởng yêu nước thời Lý – Trần, vậy tại sao sau khi chiến thắng oanh liệt chống giặc Nguyên – Mông như vậy, Phật giáo lại bị đẩy lùi trước sự tấn công của Nho giáo? Phải chăng qua cuộc kháng chiến chống Nguyên – Mông, Phật giáo đã thể hiện mặt hạn chế về vai trò tư tưởng của nó?

Có lẽ, giáo lí của Phật giáo cũng không đóng góp gì tích cực đối với tư tưởng yêu nước, cho nên khi quân Minh sang xâm lược, nước ta đã ra lệnh tịch thu hoặc thiêu huỷ hết các thư tịch, trừ kinh điển Phật giáo[1].

---

[1] Xem: Thích Quảng Đức, "Nhìn đức Phật qua khía cạnh văn hoá", Tạp chí *Tư tưởng*, số 6, tháng 8/1971.

Cũng cần phải thấy thêm rằng: Phật giáo tuy không tác động trực tiếp đến chính trị, đến tinh thần yêu nước chống ngoại xâm, nhưng Phật giáo phải thông qua hình thức văn hoá để tồn tại và truyền giáo. Vậy nên, Phật giáo trực tiếp đóng góp vào sự hình thành và phát triển của văn hoá mặc dầu thực chất Phật giáo cũng không phải là học thuyết nhằm khẳng định nền văn hoá của dân tộc[1]. Suzuki, nhà nghiên cứu Phật giáo người Nhật Bản, nói rằng văn hoá của các nước châu Á đi ra từ các nhà chùa. Đương nhiên cũng cần nghiên cứu thêm về nhận định này, thế nhưng không thể không đồng ý với Suzuki về tác động mạnh mẽ của Phật giáo đối với nền văn hoá dân tộc. Có người nói rằng, trong quá khứ, đất nước Việt Nam được che phủ bởi những mái chùa. Nếu nói thêm rằng Phật giáo đã góp thêm những sợi tơ đẹp đẽ dệt nên nền văn hoá của dân tộc Việt Nam thì có lẽ cũng không sai.

Có lẽ cũng không cần phải nói nhiều về điều này. Bởi chỉ cần điểm qua vài nét là cũng đủ để chứng minh: Trung tâm Luy Lâu của Việt Nam ngày xưa vừa là nơi truyền đạo vừa là trung tâm văn hoá. Nhiều tác phẩm văn học, triết học, lịch sử, y học... có giá trị của Việt Nam được in ở nhà chùa. Bộ *Hải Thượng Y tông tâm lĩnh* là một điển hình như vậy. Nhiều khoa thi kén chọn nhân tài được mở ở sân chùa. Nhiều kiến trúc và công trình điêu khắc chùa chiền làm vẻ vang cho nền văn hoá của dân tộc. Nếu thiếu những tấm bia được dựng ở các chùa thì lịch sử Việt Nam sẽ nghèo nàn đi nhiều. Nếu thiếu những bài kệ, bài thơ thiền thì văn học Việt Nam thời Lý – Trần sẽ ra sao?...

Phật giáo không đóng góp trực tiếp đối với tư tưởng yêu nước, nhưng Phật giáo đã góp phần rất lớn vào việc hình thành nên nền văn hoá dân tộc. Có lẽ cũng không nên quên rằng, một trong những yêu cầu về quân sự, yêu cầu của chiến tranh bảo vệ Tổ quốc là bảo vệ nền văn hoá của dân tộc. Không phải ngẫu nhiên mà ngay trong những câu mở đầu của bài

---

[1] Xem: *Việt kiệu thư* của Lý Văn Phượng.

Bình Ngô đại cáo, Nguyễn Trãi đã đề cập đến nền văn hiến của dân tộc:

"Duy ngã Đại Việt chi quốc,
Thực vi văn hiến chi bang".
(Xét như nước Đại Việt ta,
Thật là một nước văn hiến).

Tiếp theo đó, Nguyễn Trãi đã gắn liền văn hoá với chính trị:

"Sơn xuyên chi phong vực kí thù,
Nam Bắc chi phong tục diệc dị".
(Bờ cõi núi sông đã riêng,
Phong tục Bắc Nam cũng khác).

Quang Trung Nguyễn Huệ trong lời hịch dụ kêu gọi chống quân Mãn Thanh cũng kết hợp văn hoá với chính trị:

"Đánh cho để dài tóc
Đánh cho để đen răng...
Đánh cho sử tri Nam quốc anh hùng chi hữu chủ".

Bảo vệ văn hoá có ý nghĩa sống còn đối với độc lập dân tộc. Mặc dầu vậy, Phật giáo vẫn tỏ ra không đóng góp tích cực đối với tư tưởng yêu nước, chống ngoại xâm. Do đó, vào cuối thời Trần, sau những chiến thắng oanh liệt của dân tộc trước giặc Nguyên – Mông, Phật giáo đã bị Nho giáo đẩy lùi. Đến thế kỉ XV, khi giai cấp phong kiến đưa Nho giáo lên địa vị độc tôn, cũng tức là lúc ảnh hưởng chính trị, văn hoá của phong kiến Trung Quốc càng ngày càng nhiều ở nước ta, đồng thời cũng là lúc bản sắc văn hoá của dân tộc đã bị phai mờ. Việc bất đồng ý kiến về sửa định nhã nhạc giữa Nguyễn Trãi và Lương Đăng là một thí dụ.

Tóm lại, Phật giáo nguyên thuỷ thực ra không phải là học thuyết về chủ nghĩa yêu nước. Nhưng muốn tồn tại ở mảnh đất Việt Nam, vốn là nơi có truyền thống chống ngoại xâm oanh liệt, Phật giáo không thể không thấm đượm tinh thần yêu nước. Phải chăng chính người Việt Nam đã thổi vào Phật giáo tinh thần yêu nước như nhà sư Thích Minh Nguyệt đã từng tuyên bố một cách đúng đắn: "Phật giáo Việt Nam chỉ

bền vững và có ý nghĩa khi đã biết gắn mình vào với dân tộc Việt Nam, hoà mình trong cộng đồng dân tộc Việt Nam, không thể khép kín hoặc tách rời khỏi cộng đồng đó. Đứng trước hoạ xâm lăng đương đe doạ Tổ quốc, người phật tử không thể ngồi yên gõ mõ tụng kinh cầu nguyện, mặc cho kẻ thù đem súng đến tàn sát những người ruột thịt của mình. Có ý thức như vậy và hành động đúng như vậy, tăng ni phật tử mới thể hiện đúng tinh thần "vô ngã, vị tha" của đức Phật, nghĩa là người phật tử luôn quên mình cứu độ chúng sinh".

Vấn đề thứ ba mà tôi muốn đề cập đến là đặc điểm của Phật giáo ở Việt Nam.

So với Ấn Độ, Nhật Bản, Trung Quốc thì trước tác Phật giáo Việt Nam quá ít. Kinh điển Phật giáo cũng nhiều lần được mang từ nước ngoài về nhưng tản mát, thất lạc. Ai cũng biết Phật giáo Việt Nam lúc đầu chịu ảnh hưởng của Phật giáo Trung Quốc. Kinh điển Phật giáo ở nước ta nói chung là bằng chữ Hán. Rất ít người đọc được tiếng Pali, Sanskrit. Qua đó cũng có thể thấy rằng, đặt vấn đề nghiên cứu giáo lí một cách hẳn hoi ở Việt Nam có thể coi như là hiện tượng cá biệt. Phải chăng có thể nói rằng Phật giáo ở Việt Nam thiên về mặt thực hành? Có lẽ không phải ngẫu nhiên mà Thiền tông của Huệ Năng được đặc biệt thích hợp ở Việt Nam. "Bất lập văn tự", "Dĩ tâm truyền tâm"... xem ra có nhiều thuận tiện trong việc tu hành.

Nhà sư Phước Hậu đã nói lên điều đó:

"Kinh kệ lưu truyền tám vạn tư,
Học hành không thiếu cũng không dư.
Đến nay tính lại chừng quên hết,
Chỉ nhớ trong đầu một chữ "Như"".

Đương nhiên, nhớ được chữ "Như" cũng không phải đơn giản. Nhưng có lẽ ở Việt Nam người ta đơn giản hoá chữ "Như" để cho dễ thực hành. Cho nên, có người cho rằng nghiên cứu Phật giáo Việt Nam nên đặt trên bình diện xã hội lịch sử hơn là đặt trên bình diện triết lí. Nói như thế cũng đúng

nhưng không nên quên rằng giáo lí Phật giáo được hiểu rất sâu sắc ở một số nhà sư. Những vấn đề triết học được đặt ra và được giải quyết một cách sâu sắc theo tinh thần Phật giáo, đặc biệt là ở thời Lý – Trần. Vấn đề bản thể luận, vấn đề nhận thức luận... được lí giải xung quanh lẽ sống chết ở đời, xung quanh vấn đề hiện tượng và bản chất.

Phật giáo ở Việt Nam được đại chúng hiểu rộng rãi là theo tinh thần tôn giáo và đạo đức. Phật giáo rất gần với quần chúng nhân dân, từ cuộc sống đến nhà chùa và từ nhà chùa đến cuộc sống không cách xa bao nhiêu. Hệ thống chùa chiền cúng vái ở Việt Nam là hệ thống tôn giáo. Điều đó không có gì đáng nghi ngờ gì cả. Đó là nơi mà quần chúng trút tiếng thở dài – như Mác đã nói.

Phật giáo rất gần gũi với quần chúng. Phật giáo đã trở thành tiêu chuẩn, chuẩn mực về đạo đức đối với nhân dân. Phật là tiêu biểu cho từ bi, bác ái, là chuẩn mực cho lối sống có đạo đức. Còn ngược lại là ác, là không có đạo đức, bị mọi người xa lánh. Đối với nhân dân, Phật giáo không phải chỉ là triết lí mà quan trọng hơn là hành vi mang tính thiện. Nếu thiếu cái đó thì nhà chùa sẽ xa cuộc sống, sẽ không được hoan nghênh.

Tính phổ cập của Phật giáo ở lĩnh vực tôn giáo và đạo đức cũng thể hiện rõ rệt tính thực tiễn của quần chúng. Phật giáo được chế biến phù hợp với đời sống tinh thần của quần chúng, mặc dầu đó không phải thực chất mà giáo lí Phật giáo yêu cầu đạt đến. Ai cũng biết rất rõ rằng Phật giáo không phải là học thuyết bàn về đạo đức.

Nói tóm lại, nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam không thể không nghiên cứu Phật giáo. Nhưng đặt Phật giáo ở vị trí như thế nào trong lĩnh vực lịch sử tư tưởng là vấn đề rất đáng để nghiên cứu. Trên đây là một vài ý kiến sơ sài chắc còn nhiều thiếu sót, rất mong được quý vị chỉ giáo.

Thành phố Hồ Chí Minh, tháng 02 năm 1985

PHẬT GIÁO VÀ LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

Nguyễn Đức Sự
(Viện Châu Á – Thái Bình Dương)*

Phật giáo là một hiện tượng xã hội đáng lưu ý trong lịch sử nước ta. Nó có mặt ở nước ta từ những thế kỉ đầu Công nguyên. Thanh thế và địa vị của nó đã nhiều phen thăng trầm theo dòng lịch sử, nhưng nó vẫn tồn tại dai dẳng cho đến tận ngày nay.

Phật giáo ở nước ta ngày xưa có sức sống đó chính là vì nó đã bám rễ rất sâu trong đời sống tinh thần, trong sinh hoạt văn hoá, trong tâm lí, phong tục tập quán và tín ngưỡng của các tầng lớp nhân dân. Hiện nay, chúng ta còn thấy rõ những dấu ấn khá đậm nét của Phật giáo trong di sản văn hoá của dân tộc. Nhưng vấn đề mà chúng ta cần quan tâm là ảnh hưởng của Phật giáo trong nền văn hoá Việt Nam ngày xưa phải chăng chỉ dừng lại ở phạm vi tâm lí xã hội hay đã lan sang cả lĩnh vực tư tưởng và triết học. Ở đây, chúng ta cần giải đáp câu hỏi là: Phật giáo có vị trí của nó trong lịch sử tư tưởng Việt Nam hay không?

Để làm sáng tỏ vấn đề ấy, chúng ta hãy phân tích một vài giai đoạn cơ bản của lịch sử tư tưởng Việt Nam thời phong kiến. Đáng chú ý trước tiên là những thế kỉ đầu thời kì độc lập tự chủ của nước ta dưới thời phong kiến, tức là từ thế kỉ X cho đến thế kỉ XIV. Trong thời kì đó, Phật giáo ở nước ta không những

---

*Thuộc Uỷ ban Khoa học xã hội Việt Nam – nay là Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam (BBT).

chi phối đời sống tâm lí và tín ngưỡng của các tầng lớp nhân dân, mà còn tham gia một cách tích cực vào sinh hoạt văn hoá và tư tưởng của đất nước. Ở lĩnh vực này, Phật giáo đã ảnh hưởng đến thế giới quan của người Việt Nam đương thời một cách rõ rệt[1]. Các đại biểu về tư tưởng của Phật giáo đã phát biểu quan điểm có tính chất triết học của mình. Do đó, nhiều vấn đề trên lĩnh vực tư tưởng ở nước ta đương thời không khỏi bị chi phối bởi giáo lí của đạo Phật.

Trước hết là vấn đề bản thể của thế giới. Vấn đề này được các tín đồ trung thành của đạo Phật nêu lên hàng đầu trong sự thuyết giáo của mình. Cái bản thể đó không có tính quy định, không có hình danh sắc tướng, không có vị trí trong không gian, thời gian và không thể biểu đạt bằng ngôn từ khái niệm, nhưng nó lại tồn tại ở tất cả mọi nơi, mọi sự vật cụ thể hữu hình. Nó được tạm gọi bằng những cái tên như pháp tính, tự tính, chân như, nhất như, diệu thể... Theo họ thì chỉ có nó mới là sự tồn tại chân thực, còn cái thế giới hiện tượng của những sự vật cụ thể cảm tính chỉ là giả tướng, ảo ảnh. Đó là một quan điểm triết học duy tâm, chỉ khẳng định sự tồn tại của một thực thể phi vật chất.

Chứng ngộ được cái bản thể ấy là nguyện vọng tha thiết của những người theo đạo Phật. Cho nên vấn đề khả năng và

---

[1] Xem thêm: Trần Trọng Dương, *Kiến trúc Một Cột thời Lý*, NXB Hồng Đức, Thành phố Hồ Chí Minh, 2013. Chuyên luận này cho rằng: Thế giới quan Phật giáo trong các bộ *Hoa nghiêm kinh*, *Phật tổ thống kỉ*, *Pháp giới an lập đồ*, *Hoa tạng truyện*... đã ảnh hưởng sâu sắc đến nghệ thuật kiến trúc người Việt. Toàn bộ mặt bằng chùa Diên Hựu thời Lý mô phỏng một tiểu vũ trụ. Theo Phật giáo, một vũ trụ có hình dạng đĩa, có cấu trúc chín núi tám biển (cửu sơn bát hải). Núi Tu Di (Meru) là ngọn núi đứng ở trung tâm của vũ trụ. Núi này chân cắm sâu xuống biển 8 vạn 4 ngàn do tuần, thân vươn cao 8 vạn 4 ngàn do tuần, đỉnh núi nở rộng 8 vạn 4 ngàn do tuần. Nhìn từ xa, thì núi Tu Di là một ngọn núi hoa sen. Phía trên đỉnh núi là một toà điện, nơi các đức Phật cư trú. Bọc xung quanh núi, lần lượt là 8 vòng núi và 8 vòng biển. Như vậy, chùa Một Cột – Diên Hựu thời Lý đã hiện thực hoá một tiểu vũ trụ Phật giáo bằng nghệ thuật kiến trúc. Kiến trúc Một Cột ở trung tâm chùa tương ứng với núi hoa sen – núi Tu Di. Các vòng ao mô phỏng các đại dương trong vũ trụ (BBT).

biện pháp của chủ thể nhằm phát hiện ra cái bản thể ấy của thế giới, vấn đề quan tâm kiến tính thành Phật có một vị trí rất quan trọng trong tư tưởng của họ.

Cái bản thể ấy hay chân tâm tự tính là cái sẵn có trong bản thân mỗi con người, không phải tìm kiếm ở đâu xa. Bởi vậy, thấy được chân tâm tự tính nơi bản thân mình cũng tức là được giải thoát, là giác ngộ thành Phật. Trần Nhân Tông, vị tổ thứ nhất của phái Trúc Lâm, đã chỉ rõ:

"Nơi mình có ngọc tìm đâu nữa,
Trước cảnh vô tâm ấy đạo Thiền".

Nhưng cái bản thể siêu việt của vạn pháp hay chân tâm tự tính là cái mà hoạt động nhận thức thông thường qua hai giai đoạn cảm tính và lí tính không thể phát hiện được, ngôn ngữ văn tự không thể biểu đạt được. Con người chỉ có thể chứng ngộ được chân tâm, thấy được tự tính hay cái bản thể siêu việt kia bằng một thứ trí tuệ thần bí gọi là *Bát nhã*. Vì chân tâm tự tính là cái vốn có của con người hiện thực, nên việc quan tâm kiến tính thành Phật cũng được thực hiện ngay trên trần gian, ngay trong cõi sinh tử.

Như vậy là khi lí giải vấn đề bản thể của thế giới và khả năng phát hiện ra cái bản thể thần bí ấy, các đại biểu của Phật giáo Việt Nam lúc bấy giờ đã giải đáp một vấn đề khác trên lĩnh vực tư tưởng tức là vấn đề sống chết của con người và nhân đó nêu ra cái gọi là triết lí nhập thế.

Các thiền sư thời Lý đã coi sự sống chết là điều không tránh khỏi của một kiếp luân hồi, nhưng nó không phải là cái chân thực mà chỉ là ảo tưởng, giả huyễn. Vì thế, con người đã không chấp trước những sự vật hiện hữu thì cũng không bám víu vào cuộc sống có sinh có tử. Do đó, đứng trước sự sống chết, con người cần có thái độ thản nhiên, không nên lo buồn hay quyến luyến. Cái quan niệm như vậy về sự sống chết chính là điểm xuất phát để các phật tử thời Lý hướng tới cõi vô sinh. Mà muốn đạt tới cõi vô sinh thì phải thực hiện thực sự kiến tính tại tâm, phải phát hiện được cái bản thể siêu việt

vạn pháp, triết lí nhập thế của các thiền sư thời Lý – Trần nhằm luận chứng cho thái độ sống của một con người đã ngộ đạo và đạt tới cõi vô sinh. Ở đây, một con người đã ngộ đạo rồi nhưng vẫn còn gắn mình với sự hiện hữu của tất cả những cái gì gọi là giả hợp vô thường. Một con người ngộ đạo như thế không hề thoát li cuộc sống mà vẫn dấn thân vào cuộc sống đó với tất cả những hoạt động bình thường của con người trần tục, kể cả hoạt động chính trị góp phần vào công cuộc dựng nước và giữ nước. Chính xuất phát từ quan điểm đó mà không ít vị cao tăng và tín đồ Phật giáo thời Lý – Trần đã tham gia chính sự và có những cống hiến đáng kể vào sự nghiệp bảo vệ nền độc lập của Tổ quốc.

Tóm lại, một loạt những vấn đề trên lĩnh vực tư tưởng của nước ta ở thời Lý – Trần đã được giải đáp theo quan điểm của Phật giáo Thiền tông[1]. Những vấn đề đó vừa có liên hệ với đời sống thực tế của đất nước, vừa phục tùng những quy luật phát triển nội tại của bản thân sự tín ngưỡng tôn giáo của đạo Phật. Đây là những vấn đề có thực trong cuộc đời, tồn tại song song với những vấn đề nóng hổi nhất của thời đại xoay quanh công cuộc dựng nước và giữ nước, các đại biểu về tư tưởng của Phật giáo thời Lý – Trần đã giải đáp những vấn đề đó trên lập trường duy tâm của một tôn giáo xuất thế tiêu cực. Ngay cái triết lí nhập thế, cái quan điểm tuỳ tục của họ cũng không vượt ra ngoài phạm vi ấy. Song, những vấn đề mà họ giải đáp là những vấn đề của Việt Nam, nên tư tưởng của họ không phải là một thứ Thiền học chung chung mà mang màu sắc Việt Nam một cách rõ rệt. Và cũng trên những vấn đề đó, sự giải đáp của Phật giáo đã có tác dụng gợi ý cho tư duy của người Việt Nam đương thời đi sâu vào những khía cạnh thâm thuý của sinh hoạt tinh thần, hay nói khác đi là có tác dụng thúc đẩy sự phát triển tư duy trừu tượng của dân tộc ta trong thời kì lịch sử này.

---

[1] Xem thêm: Mai Thị Thơm, *Văn hoá tư tưởng Phật giáo qua tư liệu văn bia Lý – Trần*, Luận án Tiến sĩ, Đại học Quốc gia Hà Nội, 2017 (BBT).

Điểm qua một giai đoạn lịch sử như thời Lý – Trần, chúng ta cũng thấy rõ Phật giáo Việt Nam thời bấy giờ đã thực sự có tiếng nói trên vũ đài tư tưởng, đã chính thức có vị trí trong sự phát triển của lịch sử tư tưởng Việt Nam. Sau thời Lý – Trần, Phật giáo ở Việt Nam không còn thịnh như trước, nhưng có những thời kì nó vẫn có tiếng nói trong lĩnh vực tư tưởng và học thuật.

Vào thời Lê sơ, do chủ trương độc tôn Nho học và hạn chế Phật giáo của triều đình, nên tiếng nói của đạo Phật đã một phen vắng bóng trên sân khấu tư tưởng của thời đại[1].

Tuy nhiên, từ thế kỉ XVI trở đi, đạo Phật ở Việt Nam lại phát triển. Đặc biệt đến thế kỉ XVIII, Phật giáo lại có mặt trên diễn đàn tư tưởng và diễn đàn văn học. Nó không những thể hiện ở một loạt hình tượng của văn học dân gian mà còn bộc lộ ra ở triết lí về kiếp sống của con người và nguồn gốc của mọi hiện tượng xã hội được phát biểu trong nhiều áng văn chương bác học. Các tác phẩm văn học nổi tiếng thời bấy giờ như *Cung oán ngâm khúc, Truyện Kiều, Văn chiêu hồn*... đã chịu ảnh hưởng rõ rệt của Phật giáo. Những nhân vật có tiếng tăm trên diễn đàn văn học và diễn đàn tư tưởng của thế kỉ này như Nguyễn Gia Thiều, Nguyễn Du, Ngô Thì Nhậm, Lê Quý Đôn, Phan Huy Ích... vốn là các nhà nho nhưng đến những năm cuối đời lại thường hay nói đến Phật giáo và tin theo đạo Phật, lấy giáo lí đạo Phật để cắt nghĩa cuộc đời.

Nếu ở thời Lý – Trần, đại diện cho tư tưởng của Phật giáo thường là các nhà sư và các cư sĩ, thì ở thế kỉ XVIII, những người phát ngôn cho quan điểm và giáo lí của đạo Phật hầu hết

---

[1] Quan niệm về sự vắng bóng của Phật giáo thời Lê sơ hiện nay đã được bổ chính. Về cơ bản, Phật giáo Lê sơ vẫn tồn tại cả trong hoạt động tín ngưỡng hoàng gia – cung đình, cho đến quan lại đại thần và dân chúng. Nho giáo (thực chất là Tống Nho) tuy chiếm vị trí chủ chốt trong hệ thống chính trị, song cái thế tam giáo tịnh hành về cơ bản vẫn được duy trì với sự phân chia các khả năng hành chức khác nhau trong đời sống xã hội. Xem thêm: Phạm Thị Chuyền, *Phật giáo thời Lê sơ qua tư liệu Hán Nôm*, Luận án Tiến sĩ, Học viện Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2020 (BBT).

là các nhà nho. Các nhà nho này đã ghé chân sang Phật giáo và sử dụng giáo lí của đạo Phật để giải đáp những vấn đề đang được đặt ra trên lĩnh vực tư tưởng. Vì thế, nếp suy nghĩ và các khái niệm của Nho học đã thâm nhập vào những lời thuyết giáo, những triết lí của đạo Phật.

Ở thế kỉ XVIII, khi vấn đề số phận của con người, vấn đề nguồn gốc và bản chất của mọi hiện tượng xã hội được đặt ra một cách cấp bách trong sinh hoạt tư tưởng của thời đại, thì Nho giáo tỏ ra bất lực. Do đó, để giải đáp các vấn đề ấy, các nhà tư tưởng của thời đại này vốn xuất thân từ Nho học đã phải cầu viện đến giáo lí của đạo Phật và tìm tòi căn cứ lí luận trong kho tàng kinh điển của Phật giáo.

Nhìn qua những tác phẩm văn học Việt Nam thế kỉ XVIII và đầu thế kỉ XIX, chúng ta thấy vấn đề số phận của con người, trước hết là của người phụ nữ và căn nguyên của mọi nỗi đau khổ trên trần gian, đã trở thành một câu hỏi thống thiết cần phải giải đáp.

Ngay từ trang đầu của *Cung oán ngâm khúc* đã ngân vang câu hỏi:

"Duyên đã may cớ sao lại rủi,
Nghĩ nguồn cơn dở dói sao đang,
Vì đâu nên nỗi dở dang?"

và những câu thơ mở đầu của *Chinh phụ ngâm khúc* cũng là câu hỏi về nguyên nhân gây ra nỗi đau khổ của người chinh phụ:

"Xanh kia thăm thẳm tầng trên,
Vì ai gây dựng cho nên nỗi này?"

Đặc biệt trong *Truyện Kiều*, số phận đau thương của nàng Kiều và nguyên nhân của số phận đó đã được đặt ra trước độc giả và trước toàn xã hội như một tiếng kêu đau thương bi thiết:

"Kiếp sinh ra thế biết là tại đâu!"[1]

---

[1] Đây là câu thơ trong *Văn chiêu hồn*. Câu trước của câu này (Đau đớn thay phận đàn bà!) được Nguyễn Du sử dụng cả trong *Truyện Kiều* (BBT).

Khi giải đáp những vấn đề như vậy, tác giả của những tác phẩm nói trên từ Nguyễn Gia Thiều cho đến Nguyễn Du đã kết hợp thuyết thiên mệnh của Nho học với giáo lí của đạo Phật.

Dựa vào giáo lí đạo Phật, Nguyễn Gia Thiều đã cắt nghĩa:

"Kiếp phù sinh như hình bào ảnh,
Có chữ rằng: Vạn cảnh giai không".

Còn khi đề cập đến nguyên nhân gây ra số phận bi đát của nàng Kiều, Nguyễn Du không thoả mãn với thuyết thiên mệnh của Nho giáo, ông vừa sử dụng thuyết thiên mệnh đó lại vừa cầu viện đến giáo lí của đạo Phật về chân tâm, nhân quả, duyên nghiệp. Vì thế, để kết luận *Truyện Kiều*, Nguyễn Du đã nêu ra luận điểm:

"Đã mang lấy nghiệp vào thân,
Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa.
Thiện căn ở tại lòng ta,
Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài".

Như vậy là ngay cả trong các tác phẩm văn học Việt Nam ở thế kỉ XVIII khi giải đáp những vấn đề do cuộc sống hiện thực đặt ra trên vũ đài tư tưởng cũng đã cần đến sự có mặt của Phật giáo. Nhưng ở thời kì lịch sử này, Phật giáo Việt Nam lí giải vấn đề bản thể của trời đất, của kiếp sống trần gian và cứu cánh của con người không phải chỉ bằng những hình tượng văn học, mà còn bằng sự luận chứng và giải thích có tính chất lí luận của giáo lí đạo Phật. Điều đó thể hiện rõ ràng ở tác phẩm *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh*.

Với tác phẩm này, Ngô Thì Nhậm (hiệu là Hải Lượng thiền sư) đã vận dụng các khái niệm "lí" và "dục", "tâm" và "tính" để làm sáng tỏ quan điểm của Phật giáo Thiền tông về bản thể của thế giới, về sự tồn tại chân thực và bản chất của con người. Đồng thời, bằng các khái niệm "tưởng", "kiến" và "thức", ông đã luận chứng về khả năng của con người phát hiện ra cái bản thể ấy.

Thực ra, ở thế kỉ XVIII, Phật giáo không có vai trò quan trọng đối với sự phát triển của lịch sử tư tưởng Việt Nam như thời Lý – Trần, nhưng sự có mặt của nó trên lĩnh vực tư tưởng ở nước ta lúc này là có thực và không tách rời những yêu cầu của lịch sử.

Chúng ta tạm dừng lại ở sự phân tích hai giai đoạn cơ bản của lịch sử tư tưởng Việt Nam là giai đoạn Lý – Trần và giai đoạn thế kỉ XVIII, cũng đủ thấy rằng sự có mặt của Phật giáo trong lịch sử tư tưởng Việt Nam là điều cần phải khẳng định. Bởi vì ít ra trong hai giai đoạn lịch sử kể trên, những quan điểm về thế giới và nhân sinh của Phật giáo đã tồn tại như một yếu tố cấu thành của lịch sử tư tưởng. Tuy nhiên, điều đáng lưu ý là, ở mỗi giai đoạn lịch sử cụ thể, những quan điểm đó của Phật giáo đã đóng vai trò gì trong sự phát triển nhận thức khoa học của dân tộc ta? Nó đứng trên trận tuyến của sự nhận thức khoa học và tiến bộ hay là đứng trên trận tuyến của chủ nghĩa tín ngưỡng duy tâm bảo thủ? Đây là điểm căn bản mà các chuyên gia về lịch sử tư tưởng Việt Nam cần phải ra công tìm tòi nghiên cứu. Dưới ánh sáng của chủ nghĩa Mác – Lênin, chắc chắn sự tìm tòi nghiên cứu đó sẽ thành công.

Tháng 11 năm 1984

VỀ MỘT SỐ VẤN ĐỀ PHẬT GIÁO LIÊN QUAN ĐẾN TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

Nguyễn Văn Hàm
(Thành phố Hồ Chí Minh)

Phật giáo vào nước ta đã gần 20 thế kỉ, điều đó ngày nay không một ai phủ nhận. Cho nên ảnh hưởng của đạo Phật đối với đời sống, văn hoá dân tộc cũng là một thực tiễn đầy tính tất nhiên và biện chứng, không riêng gì với tín đồ phật tử mà ngay cả với những người dân thường không quy y tam bảo, không đến chùa và thọ 5 giới cấm.

Tuy thế, tuỳ hoàn cảnh, trình độ của mỗi người mà Phật giáo với họ có một ý nghĩa nào đó. Do vậy, ở đây chúng tôi không nói đến ảnh hưởng của Phật giáo đối với những bậc cao tăng, những nhà nghiên cứu đọc nhiều sách Phật, dù đó là sách vở của Ấn Độ, Trung Quốc, Nhật Bản hay phương Tây, mà đặc biệt chú ý đến ảnh hưởng đó trong số đông, vốn là thành phần cơ bản của dân tộc.

1. Phật và Bụt

Ngay danh từ tiếng Phật, hay đức Phật, hay Bụt bao giờ cũng chỉ một nhân cách thiêng liêng, cứu nhân độ thế, mang đến điều lành cho mọi người. Đứng về mặt triết học, ta có mấy nhận xét như sau:

1.1. Trong tư tưởng của quần chúng trước đây, ý niệm Trời, Phật gắn liền nhau và được đồng hoá làm một, mặc dù ở xuất xứ thì Trời, hay những tên gọi khác của ông, như Thượng đế, Phạm Thiên... có tính cách tôn giáo thần bí, chỉ người có quyền phép sáng tạo ra vũ trụ và muôn loài, đặt ra mọi luật tắc, ban phước, giáng hoạ, ai cũng phải thờ phụng, cúng kiếng, van vái trong khi Phật là một trạng thái tinh thần của chúng sinh sau quá trình thực nghiệm tâm lí (ta gọi là tu chứng) để đạt tới một thái độ sáng suốt, an vui, tĩnh lặng của bậc Toàn giác.

1.2. Từ nhận xét vừa rồi, ta rút ra một hệ luận: Trong đời sống văn hoá Việt Nam, giữa quần chúng lao động sống tối tăm trong những chế độ cũ và giới trí thức Phật giáo phong kiến tư sản, hình tượng về Phật có khoảng cách rất lớn.

Phật của dân gian là kết quả của tín ngưỡng đậm màu Mật tông và ma thuật mà các nhà sư đã mang vào Giao Châu từ những thế kỉ đầu tiên của Tây lịch kỉ nguyên, cộng với tôn giáo bản địa chứa chan thần thoại (Lạc Long Quân và Âu Cơ...) lưu truyền bao thế hệ. Sách xưa còn lưu truyền lại từ thế kỉ thứ II, Giao Châu đã có các kinh *An ban thủ ý, Lục độ yếu mục, Tứ thập nhị chương*... nhưng Bụt vẫn là cái gì đó gần gũi nhất với dân gian hơn là một đức Phật duy thức của sách vở.

Bụt dường như sống đâu đó trong nhà và luôn luôn sẵn sàng hiện ra để cứu giúp Tấm - một khi cô gái nông dân hiền lành, dễ thương và yêu lao động kia - gặp điều tàn ác và bất công. Bụt chỉ thương và giúp người lành; do đó ta không nên làm ác. Không thấy có cổ tích nào kể rằng Bụt đã trừng trị kẻ xấu, nhưng trong kết thúc các truyện, người dữ bao giờ cũng bị tiêu diệt.

2. Xuất thế hay nhập thế

Ngày nay, một số phật tử chúng tôi đã tìm trong kinh sách Phật giáo những câu biểu hiện một thái độ lạc quan của Phật, các Bồ Tát và chư tổ đối trước vô thường của thế gian và cảnh sinh diệt của nhân sinh. Nhưng thú thật, những đoạn ấy

còn quá ít so với cái quan niệm khổ trùm lên khắp tất cả. "Nước mắt của chúng sinh trong 3000 thế giới còn nhiều hơn nước bể ở bốn đại đương". Quan niệm đó làm cho ta chán đời và xuất thế tầm tu, vốn là nguyên nhân cát ái li gia, thế phát quy y của gần hết các vị tăng ni trải bao thế hệ vừa qua.

Trần Thái Tông đã theo gương Phật Thích Ca, đang đêm trốn khỏi cung điện, vứt bỏ cái địa vị chính trị tối cao của mình là ngôi vua để đi tìm đạo. Trong lí thuyết, người phật tử phải xa rời hình danh sắc tướng, trong đó có địa vị và lợi quyền để tránh sự ràng buộc của ham muốn vị kỉ. Các chế độ phong kiến và thực dân mới, cũ ra sức cổ vũ cho thái độ này, khuyên tăng ni phật tử chớ tham gia hoạt động chính trị, đừng đứng vào các đoàn thể, nhất là đừng vào hội kín làm cách mạng, vì cách mạng là dấn thân nhập thế, nhất là cách mạng thì phải hành động và nếu cần, sử dụng bạo lực để trấn áp kẻ thù giai cấp. Trong Phật giáo, không có oán thù, như lời dạy của kinh sách:

"Lấy oán báo oán, oán oán trập trùng,
Lấy đức báo oán, oán oán tiêu tan".

Vào một vài thời điểm của lịch sử Việt Nam và Trung Quốc, ảnh hưởng tiêu cực này của Phật giáo trong văn hoá tư tưởng dân tộc đã suýt đẩy đất nước đến bước tiêu vong. Đó là đất nước Trung Quốc thời Lương Vũ Đế và nước ta thời Lý Huệ Tông, khi nhà vua chỉ lo xây chùa tháp và tụng kinh niệm Phật, đến nỗi Vũ Đế bị vây tới chết đói ở Đài Thành, và nước ta có Trần Thủ Độ xuất hiện kịp thời cứu nguy cho Tổ quốc khỏi mộng bành trướng của Nguyên – Mông.

Sự thật quan niệm xuất thế chỉ muốn nhấn mạnh ở sự giải thoát chứ không hề có một giới luật nào cấm người nhập thế. Trong kinh *Trường A Hàm* (*Du hành kinh II*) có đoạn Phật dạy về các điều kiện để làm nước mạnh:

1. Nhóm họp luôn để bàn chính sự.
2. Nhóm họp trong tinh thần hoà hợp.

3. Tuân phép nước truyền thống, không đặt luật mới bừa bãi.

4. Kính trọng các bậc già cả và nghe ý kiến họ...

và các đức của nhà vua được ghi trong *Tăng Nhất A Hàm* (quyển 42):

1. Thanh liêm và khoan dung.

2. Khéo nghe lời can gián của bầy tôi.

3. Hãy thi ân cho dân cùng vui.

4. Việc thu thuế phải y theo pháp định.

6. Không để rượu làm rối loạn tinh thần.

8. Phải xét xử theo luật pháp, không thiên vị.

9. Phải hoà hợp với quần thần...

Trong kinh *Chuyển luân vương*, nhà vua tốt phải cai trị đúng đắn, đem lại an bình và phồn thịnh cho đất nước.

Tóm lại, đối với đời sống văn hoá dân tộc, quả là trong quá khứ đã có những nếp suy nghĩ không đúng với tinh thần nguyên thuỷ của Phật giáo do hệ tư tưởng phong kiến Trung Hoa lợi dụng, hoặc phát triển ra, hoặc bịa đặt thêm (như kinh *Địa tạng*), khoác cho đạo Phật một màu áo hoàn toàn bi quan, xuất thế, thậm chí mãi đến đầu thế kỉ này một nhà thơ tư sản Tây học vẫn còn chịu ảnh hưởng:

"Phù thế đã nhiều duyên nghiệp quá,
Lệ lòng mong cạn chốn am Không.
Cửa thiền một đóng duyên trần dứt,
Quên hết người quen chốn bụi hồng" (J. Leiba).

Phật giáo dân gian và Phật giáo trí thức Việt Nam, mà tiêu biểu là truyền thống Trúc Lâm Yên Tử đã đặt thật đúng ý nghĩa của việc tu hành. Người nông dân đã hát trong lời ca dao:

"Thứ nhất là tu tại gia,
Thứ nhì tu chợ, thứ ba tu chùa".

Người theo đạo Phật ở nhà, chỉ cần tam quy, ngũ giới. Tam quy là "quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng". Tam quy

vừa có tính cách nghi lễ tôn giáo, vừa có tính cách thực nghiệm tâm lí[1]. Còn ngũ giới, là 5 điều nên tránh: giết hại, tà dâm, nói dối, ăn cắp và uống rượu. Có lẽ thời nào, xã hội nào, đó cũng là những tiêu chuẩn để đánh giá con người, đánh giá phẩm cách của một dân tộc.

Theo thanh quy của các chùa, càng rõ ràng hơn kể từ thời Bách Trượng về sau, thì lao động (gánh nước, giã gạo, bửa củi, cày ruộng...) là một pháp môn tu hành quan trọng. Chẳng thế, Lục tổ Huệ Năng nói: "Đi, đứng, nằm, ngồi thấy đều có thể thiền". Chỉ tiếc chính pháp như thế không được chân truyền, nhất là ở nước ta, từ cuối Trần về sau, người theo Phật, kẻ xuất gia thì phần đông muốn trốn xâu lậu thuế, người tại gia lên chùa chỉ mong cầu nguyện điều này điều nọ nhằm thoả mãn những ham muốn của mình, như cô gái nọ đi trẩy chùa Hương trong một bài thơ của Nguyễn Nhược Pháp:

"Em cầu xin Giời Phật,
Sao cho em lấy chàng".

Đạo Phật là đạo giải thoát, mà giải thoát bằng con đường thuần tuý tâm lí, thì dù có cố bào chữa đến đâu, đấy cũng là duy tâm. Ta rất thán phục Phật, vào thời điểm của ngài, đã phát kiến ra một phương pháp có tính biện chứng như vậy và không đòi hỏi rằng giáo lí của Thích Ca phải duy vật. Người nào đòi hỏi điều đó và cố chứng minh nó thì vừa xuyên tạc lịch sử tư tưởng tiến hoá của nhân loại và tất nhiên vừa phản mácxít. Auguste Comte và sử quan cách mạng khẳng định rằng giai cấp phong kiến và tư sản đều có vai trò của nó. Và sự phá sản của các chế độ ấy cũng có vai trò của chúng.

Vậy thì Phật giáo là duy tâm (có người nói duy thức chứ không phải duy tâm, ai hay duy tâm và duy thức có gì khác nhau),

---

[1] Xem thêm: Nguyen T. Phong, "Text, Context and Performance: A Case Study of the Vietnamese Buddhist Liturgy", *Text, Context and Performance in Cambodia, Laos and Vietnam*, Amy R. Catlin, ed. Los Angeles: University of California at Los Angeles, Department of Ethnomusicology and Systematic Musicology, Selected Reports, IX, 1992, pp.xix – xx (BBT).

nhất là càng về xa xưa chừng nào thì chẳng những càng không duy tâm khách quan, không duy tâm biện chứng như sau này mà còn thần bí nữa kia.

Nhưng với Việt Nam, nếu Phật giáo dân gian quan niệm tu tại gia còn hơn tu chùa, thì giới trí thức Phật giáo với dân tộc tính đặc thù của một dòng giống bé nhỏ nhưng sức sống rất anh hùng, đã tiếp thu đạo Phật ở lòng từ bi, hỉ xả, nếp sống đạm bạc trong lành, đức hiếu sinh, sự ham mê làm lụng. Trong hoàn cảnh đất nước bị đô hộ, Phật giáo Việt Nam biết gạn bỏ những tư tưởng xuất thế, bi quan. Thế mới có những sư Khuông Việt, sư Đỗ Pháp Thuận, Vạn Hạnh quốc sư, Lý Thường Kiệt, Viên Chứng thiền sư, Trần Thái Tông, Trần Nhân Tông... Cứ phân tích một con người như Viên Chứng (Trúc Lâm quốc sư) thì rõ, ông nói về ông "... ở trong núi, nhai rễ rau, cắn hạt dẻ, bận áo thô, đi giày vải, lòng như đám mây nổi, theo gió mà tới đây..." nhưng ông khuyên Trần Thái Tông hãy trở về lên ngôi vua mà giúp dân đánh giặc, cày ruộng... nếu chỉ nguyên xi là tinh thần Phật giáo thì không thể có cái tích cực đó, nhất định phải có cái yếu tố kiên cường của dân tộc và ảnh hưởng nhập thế hữu vi của đạo Nho chính thống, nghĩa là Nho của Khổng, Mạnh chứ không phải Nho như một công cụ thuần tuý của giai cấp phong kiến từ Hán, Đường về sau, càng đặc biệt không phải là Tống Nho với Lí học, khuôn mẫu và khô cứng.

Cao điểm của tích cực Phật giáo cũng chỉ là an nhiên tự tại trước vô thường của thiên nhiên và nhân sinh trong sinh trụ hoại diệt mà thôi:

"Nhậm vận thịnh suy vô bố uý,
Thịnh suy như lộ thảo đầu phô".

(Vạn Hạnh thiền sư)

Tấm gương thứ hai là sư Thích Thiện Chiếu. Ông đã cạo đầu đi tu, mõ khuya chuông sớm, nhưng chính khí tiết người dân Nam Bộ và làn sóng cách mạng khởi từ Thanh niên

cách mạng đồng chí hội, cảnh chùa chiền bị ngăn cấm, dân chúng bị bắt bớ, giết chóc, tù đày đã đưa ông đến tư tưởng mà ông diễn đạt bằng câu đối dán trước cửa chùa:

"Phật giáo thị nhập thế nhi phi yếm thế,
Từ bi nãi sát sinh dĩ độ chúng sinh".

Chính tư tưởng này là sợi chỉ đỏ xuyên suốt trong lòng các thế hệ tăng ni, phật tử yêu nước qua các thời kì chấn hưng Phật giáo (1925 – 1955)[1], Phật giáo cứu quốc (1945 – 1954) ở vùng kháng chiến, Phật giáo đấu tranh chống Mỹ (1954 – 1975), đã thắp lên những ngọn lửa toả rạng hào quang như Thích Quảng Đức, Quách Thị Trang, Nhất Chi Mai..., nhất là từ 10 năm sau giải phóng đến nay và mãi mãi về sau.

3. Nhân quả và nghiệp

Một vấn đề nữa cũng đóng vai trò rất quan trọng trong tư tưởng Phật giáo là thuyết nhân quả. Nhân quả chỉ là một cặp phạm trù trong triết học duy vật biện chứng mà tính chân xác không có gì để bàn cãi, nhất là trong khoa học. Dân gian Việt Nam thường nói: "Nhân nào quả nấy" và "Kẻ gieo gió thì phải gặp bão". Điều đó chứng tỏ triết học Phật giáo thấm sâu vào nếp suy nghĩ của dân tộc ta chừng nào. Theo họ, mọi hành vi thiện ác đều là *nhân* của một *quả* tốt, xấu nào đó. Có trường hợp quả theo liền với nhân, gọi là "quả báo nhãn tiền", như Ngô Đình Diệm giết chóc đồng bào ta, đã gây nên nhân ác nên Ngô Đình Diệm phải bị chết như một "quả báo nhãn tiền" để đền tội. Nhưng cũng có trường hợp quả và nhân cách

---

[1] Xem thêm: Lê Tâm Đắc, *Phong trào chấn hưng Phật giáo ở Bắc Kỳ*, Luận án Tiến sĩ Triết học, Viện Triết học, 2008; Lê Thùy Dương (2017), *Tư tưởng nhập thế của Thiền Phật giáo qua phong trào Chấn hưng Phật giáo Việt Nam đầu thế kỉ XX*, Luận án Tiến sĩ Triết học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội; Lê Nguyên Thảo, *Về phong trào Chấn hưng Phật giáo Việt Nam tới năm 1954 và tại miền Nam tới 30/4/1975*, NXB Hồng Đức, Hà Nội, 2017; Dương Thanh Mừng, *Phong trào Chấn hưng Phật giáo miền Trung Việt Nam (1932 – 1951)*, NXB Đà Nẵng, Đà Nẵng, 2018; Ninh Thị Sinh, *Phong trào Chấn hưng Phật giáo ở Bắc Kỳ – Trường hợp Hội Phật giáo (1934 – 1945)*, NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội, 2020 (BBT).

một khoảng thời gian nào đó, vì quả chưa hội đủ quyền để hiện hữu. Theo Phật giáo, khoảng thời gian đó có thể nằm trong một đời người, có thể qua khỏi một đời người. Đối với nhân sinh, nếu tin vào thuyết nhân quả (hễ có nhân, bắt buộc phải có quả) thì khi đời người đã chấm dứt mà quả chưa đến, phải có một hình thức thọ mạng khác tiếp theo để quả có thể xảy ra được.

Phải chăng sau khi chết, linh hồn vẫn tồn tại để đầu thai vào một người mà chịu quả ấy? Phật giáo chủ trương có luân hồi nhưng phủ nhận linh hồn như một thứ tinh thần tồn tại độc lập sau khi thân xác bị huỷ hoại. Đấy là thuyết y nghiệp luân hồi của Phật giáo. Thật ra, thuyết này có từ khi Thích Ca ra đời từ thời đại Veda và hoàn thành ở thời đại Upanishad. Nhưng thuyết y nghiệp luân hồi của Phật giáo hoàn toàn chống lại thuyết linh hồn của Veda và Upanishad. Veda và Upanishad khẳng định một cái ngã thường tồn trong sự luân hồi; trái lại, Phật chủ trương vô ngã luận. Ngài nói:

"Cái này có thì cái kia có,
Cái này sinh thì cái kia sinh,
Cái này không thì cái kia không,
Cái này diệt thì cái kia diệt".

Đó là nguyên lí của nhân duyên luận. Trong *Bản sự kinh*, Phật nói: "Hễ có nghiệp (Karma) thì có thọ, không nghiệp thì không thọ". Nhân quả là quy luật trong thế giới vật chất, nên vật chất phải tập hợp lại thành thai nhi để thọ nghiệp, chứ không phải có linh hồn đi đầu thai.

Nếu nhân quả và lí duyên sinh làm thành một hệ thống lí luận tương đối vững có tính logic và thực chứng được trong khoa học tự nhiên và xã hội thì hệ luận của nó, nghiệp và luân hồi khó có thể chứng minh rõ ràng. Trong thời phong kiến và thực dân, đồng bào lao động ta bị áp bức, bóc lột lầm than, nghiệp trở thành một cách tự an ủi "có lẽ do kiếp trước ta đã

tạo nhiều nhân ác nên bây giờ phải chịu nghiệp này, ta nên chấp nhận đau khổ, làm nhiều điều tốt để được quả lành ở kiếp sau". Thậm chí, nghiệp được hiểu như một sự an bài của số mệnh, đưa đến tiêu cực thụ động và mất hết ý chí chiến đấu. *Từ điển Triết học* (Liên Xô) đã phê bình một thái độ như thế: "Tôn giáo bịa ra sự báo đền sau khi chết để tuyên truyền tư tưởng khuất phục, chịu đựng và từ bỏ đấu tranh... do đó, tôn giáo giúp vào việc củng cố nền thống trị của giai cấp tư sản".

Để tránh có những kẻ sống cầu an, đổ thừa cho nghiệp, Phật đã chỉ cho họ thấy trách nhiệm của mình. *Luận A Tì Đàm* (quyển 8) nói: "Nghiệp ác của người, do người tự làm, tự chịu". Chúng sinh nào làm ác, thì sau khi chết bị đày xuống địa ngục để chịu tội. Chỗ của địa ngục, kinh sách Phật giáo chưa thống nhất: theo *Trường A Hàm* thì tại núi Đại Kim Cương, phía nam Diêm Phù, theo *Câu Xá luận* thì ở sâu dưới đất 500 do tuần.

Với dân gian, địa ngục dù chỉ là sản phẩm của tưởng tượng nhưng trước đây khá có ảnh hưởng. Người ta ghê sợ những hình phạt ở đó mà tránh làm những điều ác độc trên cõi đời[1]. Đó là thời mà tư tưởng nhân loại còn phôi thai, như đứa bé con, việc đem ông Ba Bị ra nhát để nó khỏi nghịch, thì còn có thể hiểu được. Nay đất nước ta đã lớn lên với sức thần Phù Đổng của chủ nghĩa xã hội, thiết nghĩ các nhà tôn giáo, văn hoá, triết học nên chung sức nhau thủ tiêu cái ông Ba Bị địa ngục đó để hằng năm, riêng tại thành phố vào Rằm tháng Bảy âm lịch, chúng ta đỡ tốn hàng nghìn tấn giấy làm vàng mã mà những người mê tín đã "gửi" cho linh hồn thân nhân đang cần tiền bạc, nhà cửa, xe cộ... ở âm phủ (!).

---

[1] Xem thêm: Trần Trọng Dương, "Khảo về "địa ngục" trong lịch sử văn hoá Phật giáo ở Việt Nam", trong: *Các tầng địa ngục theo Phật giáo*, Léon Riotor – Léofanti soạn, NXB Thế giới, Hà Nội, 2020, tr.5 – 33 (BBT).

Như trong mở đầu, chúng tôi đã nêu rõ, vì đã chung sống với dân tộc gần 20 thế kỉ, Phật giáo đã ảnh hưởng khá sâu đậm vào nếp sống dân tộc, từ cách ăn, mặc, thờ cúng, xây dựng nhà cửa, đền đài, chùa miếu, đúc chuông, tô tượng cho tới phong tục tập quán, thơ ca, hội hoạ, âm nhạc, tuồng tích, thậm chí tới lối chào hỏi chắp tay cúi đầu và tới võ thuật Việt Nam. Nhưng cuộc hội thảo này do Viện Triết học tổ chức, tôi chỉ xin nêu lên mấy vấn đề liên quan tới tư tưởng Việt Nam từ góc độ, từ xuất phát hoặc từ ảnh hưởng Phật giáo và trong những vấn đề ấy do khuôn khổ của bài viết và thời giờ mấy phút để đọc, tôi cũng chỉ gợi một số ý vô cùng thô phác.

MẤY Ý KIẾN GÓP PHẦN TÌM HIỂU VAI TRÒ CỦA ĐẠO PHẬT VIỆT NAM

Nguyễn Hữu Vui
(Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội)*

Lâu nay trong việc nghiên cứu vai trò của Phật giáo nói chung và vai trò của Phật giáo Việt Nam nói riêng có một quan niệm không đúng, cho rằng những quan điểm của chủ nghĩa Mác về tôn giáo được hình thành trong quá trình phân tích vai trò phản động của đạo Thiên Chúa phương Tây, chúng không thể áp dụng vào việc nghiên cứu vai trò của đạo Phật phương Đông. Quan niệm đó đã dẫn tới xa rời những nguyên tắc lí luận và phương pháp luận chung của chủ nghĩa Mác về vấn đề tôn giáo, trong đó có vấn đề Phật giáo. Ngay cả một số nhà mácxít ở nước ta cũng cố gắng chứng minh sự gần nhau về nhiều mặt giữa đạo Phật và chủ nghĩa Mác, giữa đạo Phật và chủ nghĩa xã hội. Vì vậy, trở lại những nguyên tắc lí luận cơ bản của chủ nghĩa Mác về tôn giáo có một ý nghĩa quan trọng.

Trong bài phát biểu này, chúng tôi muốn góp một vài ý kiến có tính chất lí luận chung đó vào việc tìm hiểu vai trò của đạo Phật trong lịch sử tư tưởng Việt Nam.

Khi nói đến vai trò của đạo Phật trong lịch sử tư tưởng, trước hết, chúng ta nói đến vai trò ý thức của nó. Để có sự đánh giá khoa học về vai trò của ý thức đạo Phật trong lịch sử tư tưởng và nói chung, trong đời sống tinh thần của xã hội

---

* Nay là Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

Việt Nam, chúng ta cần tuân theo một nguyên tắc có ý nghĩa phương pháp luận - nguyên tắc về tính thống nhất giữa sự phân tích đạo Phật về mặt nhận thức luận và về mặt xã hội học. Phá vỡ nguyên tắc thống nhất đó sẽ dẫn đến đánh giá sai vai trò của đạo Phật.

Là một hình thái ý thức, đạo Phật cần được nghiên cứu về mặt nhận thức luận. Phương pháp của nhận thức luận luôn cho phép vạch ra một cách đúng đắn bản chất của ý thức đạo Phật, và ở Việt Nam không phải quê hương của đạo Phật thì những nguồn gốc nhận thức nào, những cơ sở tinh thần nào đã làm cho đạo Phật bám rễ và phát triển được? Thiếu quan điểm nhận thức luận, xem thường sự đánh giá đạo Phật về mặt nhận thức như là sự phản ánh sai lầm thế giới hiện thực, sẽ làm cho sự phân tích về đạo Phật trở nên không có nội dung và sẽ hiểu không đúng về vai trò xã hội của nó. Ví dụ, khi nói đến vai trò của đạo Phật trong việc điều chỉnh hành vi xã hội của tín đồ thì phải phân tích những chuẩn mực xã hội, những giá trị, những quan niệm trong nội dung ý thức của đạo Phật.

Do tách rời sự phân tích đạo Phật về mặt nhận thức khỏi mặt xã hội nên nhiều học giả tư sản đã đi đến kết luận không đúng, cho rằng bản chất của đạo Phật cũng như mọi tôn giáo, không phải là ở chỗ giải thích thế giới, quan niệm về thế giới, mà ở chỗ nó có lợi về mặt tâm lí, kích thích cảm giác vui sướng, kích thích con người hành động; thậm chí còn cho rằng, đạo Phật là một bộ phận duy nhất của cơ chế xã hội, quyết định sự tiến hoá, sự văn minh của xã hội.

Mặt khác, khi phân tích đạo Phật về mặt nhận thức mà không chú ý đến những cơ sở xã hội làm cho đạo Phật tồn tại và phát triển cũng sẽ không hiểu đúng vai trò của nó, nhất là trong xã hội có đối kháng giai cấp. Ví dụ, nhà triết học tư sản Đức Nietzsche đã đánh giá vai trò của đạo Phật như sau: "Điều cảm động nhất là ở chỗ giáo lí nhà Phật chống lại tư tưởng phục thù, hằn học, oán ghét". Sự đánh giá đạo Phật như vậy trong xã hội có đối kháng giai cấp là nhằm biến đạo Phật

thành "công cụ" có lợi cho giai cấp thống trị bóc lột. Điều đáng tiếc là sự đánh giá trên đây của Nietzsche lại được một số nhà nghiên cứu mácxít Việt Nam về đạo Phật hoan nghênh. Đặc điểm của xã hội học tư sản về tôn giáo là coi tôn giáo nói chung và Phật giáo nói riêng như là một hiện tượng ngoài xã hội, một hiện tượng của tâm lí – chủ thể thoả mãn những nhu cầu tình cảm, nhận thức đạo đức, thẩm mĩ... của con người.

Đặc biệt, khi nghiên cứu vai trò đạo Phật ở Việt Nam cần phải xác định bản chất của những nhu cầu xã hội nào đã làm cho nó du nhập được vào Việt Nam, tồn tại và phát triển được qua nhiều thế kỉ, trở thành một bộ phận của hệ tư tưởng phong kiến.

– Khi xem xét vai trò của đạo Phật trong lịch sử tư tưởng, chúng ta không nên chỉ xem xét nó như một hiện tượng ý thức, mà cần xem xét nó như một tiểu hệ thống kiến trúc thượng tầng của xã hội phong kiến Việt Nam, nghĩa là cả về mặt ý thức, mặt thờ cúng và mặt tổ chức. Đặc biệt cần chú ý phân tích vai trò của tổ chức đạo Phật Việt Nam, tuy vai trò của ý thức đạo Phật và vai trò của các tổ chức của nó (chủ yếu là nhà chùa) là thống nhất với nhau. Không một tư tưởng nào của đạo Phật lại được thực hiện tách rời tổ chức của nó nhưng không nên đồng nhất các vai trò đó. Bởi vì, với tư cách là tổ chức của đạo Phật, nhà chùa trong lịch sử không chỉ thực hiện chức năng tư tưởng và thờ cúng thuần tuý tôn giáo mà còn cả những chức năng không tôn giáo: kinh tế, chính trị, văn hoá, xã hội... Khi thực hiện những chức năng không tôn giáo như vậy, các tổ chức của đạo Phật đã có những đóng góp cho sự phát triển tiến bộ của xã hội Việt Nam. Ví dụ, ở những thời kì hưng thịnh của đạo Phật, nhà chùa thực chất đã phản ánh nền kinh tế của xã hội phong kiến Việt Nam. Mỗi nhà chùa lớn là một trang viên phong kiến có nhiều ruộng đất, nông nô, nô tì hay nông dân. Tổ chức đạo Phật cũng đã góp phần đào tạo nên những trí thức bản địa. Về mặt chính trị, nhà chùa đã gắn chặt với hoạt động của nhà nước phong kiến, đem lại cho

chính quyền phong kiến và cá nhân nhà vua ánh hào quang của sự tốt lành và nhân đạo. Nhiều nhà sư là những viên quan có uy tín trong chính quyền nhà nước, là những nhà quân sư, những cố vấn trong cung đình, những nhà ngoại giao, những nhà văn hoá. Nhà nước phong kiến cũng sử dụng đạo Phật trong việc thực hiện chính sách đối nội, quan hệ ngoại giao với các nước khác. Lịch sử của triều Lý đã cho ta bằng chứng là sự bền vững của nó không tách rời sự ủng hộ triệt để của nhà chùa. Chính thông qua những hoạt động không có tính chất tôn giáo như vậy mà các tổ chức đạo Phật đã góp phần phát triển tư tưởng của xã hội Việt Nam trên nhiều mặt: kinh tế, chính trị, văn hoá, xã hội, quân sự, ngoại giao... Đặc biệt, bằng những hoạt động nhằm góp phần củng cố sự đoàn kết dân tộc trong cuộc đấu tranh chống xâm lược, nghĩa là bằng mối quan hệ với những cuộc vận động độc lập của đất nước, các nhà chùa của đạo Phật ở Việt Nam đã trở thành một trong những cơ sở quan trọng của tư tưởng dân tộc, đặc biệt là của tư tưởng yêu nước – tư tưởng truyền thống của nhân dân ta.

– Một vấn đề nữa có ý nghĩa phương pháp luận đối với việc xem xét, đánh giá vai trò của đạo Phật trong lịch sử tư tưởng Việt Nam là phải chỉ rõ mối liên kết chặt chẽ giữa cái tôn giáo và cái dân tộc trong đạo Phật. Tôn giáo ở mỗi nước đều có đặc điểm đó, song nó khá nổi bật trong đạo Phật ở Việt Nam. Có làm rõ mối liên kết giữa cái tôn giáo và cái dân tộc mới có được một thái độ khoa học trong việc đánh giá đạo Phật, mới hiểu được vì sao đạo Phật phát triển được ở Việt Nam, và mặc dù nhiều thời kì bị Nho giáo (sau này đến lượt Thiên Chúa giáo) lấn át, nó vẫn luôn là tôn giáo của đa số nhân dân lao động và đã có những đóng góp quan trọng không chỉ trong lĩnh vực tư tưởng mà cả những lĩnh vực khác của xã hội Việt Nam. Và khi đó, cái tôn giáo và cái dân tộc kết hợp với nhau trong đạo Phật thì một mặt phải thấy cái dân tộc (phong tục, tập quán truyền thống và những đặc điểm lịch sử dân tộc) là giữ vai trò chủ yếu trong sự phát triển tinh thần

tiến bộ của xã hội Việt Nam; và mặt khác cũng phải thấy cái tôn giáo do kết hợp được với cái dân tộc, do làm được chức năng "cái vỏ bọc thiêng liêng" của cái dân tộc trong điều kiện cụ thể của xã hội Việt Nam, mà đã đóng được một vai trò tiến bộ nhất định. Ví dụ, do du nhập vào Việt Nam ở thời kì hình thành quốc gia phong kiến tập quyền, sự hưng thịnh của đạo Phật gắn liền với sự hùng mạnh của quốc gia phong kiến, cho nên trong ý thức của nhân dân ta, vấn đề thống nhất dân tộc gắn liền hữu cơ với vấn đề thống nhất tôn giáo; hoặc do đặc điểm giáo lí của mình gắn với đặc điểm dân tộc mà đạo Phật gần gũi với người nông dân Việt Nam (và cả với giai cấp phong kiến). Vì vậy, mỗi khi đất nước có hoạ xâm lăng, ngọn cờ tư tưởng của đạo Phật đã góp phần đoàn kết được dân tộc, động viên được tinh thần yêu nước của nhân dân trong sự nghiệp chống ngoại xâm. Nhưng phải thấy rằng, cái Phật giáo ở đây chỉ đóng vai trò khơi dậy tinh thần yêu nước – một truyền thống vốn có của phật tử Việt Nam mà tuyệt đại bộ phận là nông dân. Hoặc ví dụ trong đạo đức nhà Phật cũng chứa đựng những yếu tố đạo đức của dân tộc. Và nhờ gắn được với những chuẩn mực đạo đức dân tộc mà đạo đức nhà Phật đã điều chỉnh được hành vi của phật tử và góp phần phát huy nền đạo đức của dân tộc.

Không thấy được sự liên kết giữa cái tôn giáo (ở đây là cái Phật giáo) và cái dân tộc trong điều kiện rất cụ thể của xã hội Việt Nam sẽ khó cắt nghĩa vì sao ngay cả khi đạo Phật kết hợp với đạo Lão chứa đựng nhiều yếu tố mê tín dị đoan, vẫn có thể trở thành ngọn cờ tư tưởng của nhiều cuộc khởi nghĩa của nhân dân ta chống Pháp hồi đầu thế kỉ XX. Động cơ sâu xa của các phong trào đó, tất nhiên không phải là cái mê tín tôn giáo, mà chính là cái truyền thống yêu nước của nhân dân ta, nhưng Phật giáo, kể cả những mê tín dị đoan là những cái từ lâu đã gắn với đời sống tinh thần của dân tộc nên chúng không thể không có vai trò trong mọi hoạt động của nhân dân. Ở đây, quan điểm của chủ nghĩa Mác – Lênin về tôn giáo, như là cái

"vỏ bọc tư tưởng" của các phong trào xã hội tiến bộ trong lịch sử, có một ý nghĩa lí luận và thực tiễn quan trọng.

Một vấn đề nữa có ý nghĩa phương pháp luận trong việc xem xét vai trò của đạo Phật nói chung và đạo Phật Việt Nam nói riêng là kết hợp quan điểm lịch sử cụ thể với quan điểm toàn diện phát triển. Như chúng ta đã biết, đạo Cơ đốc ra đời như là một sự phản ánh nguyện vọng của quần chúng nô lệ trong cuộc đấu tranh bất lực chống giai cấp chủ nô, cho nên trong hệ tư tưởng dân chủ, đạo Phật cũng sinh ra trong cuộc đấu tranh chống lại sự bất bình đẳng xã hội và sự phân chia đẳng cấp nặng nề của đạo Balamon, nó cũng mang một số tư tưởng tiến bộ nhất định. Nhưng ở các giai đoạn sau này, mọi tôn giáo, trong đó có đạo Phật đã bị các giai cấp thống trị lợi dụng biến thành vũ khí áp bức tinh thần đối với nhân dân lao động, nó đã trở thành hệ tư tưởng lạc hậu, bảo thủ, mang bản chất chung như Mác nói: "Là sự tự ý thức và sự tự tri giác của con người chưa tìm thấy bản thân mình hoặc đã lại đánh mất bản thân mình một một lần nữa", là "thuốc phiện của nhân dân". Do đó, không thể dựa vào những tư tưởng ban đầu để đồng nhất nó với chủ nghĩa xã hội hay với chủ nghĩa Mác. Chủ nghĩa Mác – Lênin cũng đòi hỏi khi xem xét một giai đoạn hay một trào lưu của một tôn giáo nào đó phải đồng thời gắn với toàn bộ lịch sử của tôn giáo đó để thấy được bản chất đích thực của nó. Do chưa quán triệt phương pháp luận đó, nên ngay cả một số nhà triết học mácxít khi xem xét đạo Phật chỉ xuất phát từ giáo lí của Phật giáo Tiểu thừa để kết luận chung về bản chất của đạo Phật như là một trào lưu tư tưởng duy vật – vô thần, chứ không phải là một tôn giáo.

Trên đây là một vài suy nghĩ của chúng tôi, với tư cách là người không chuyên nghiên cứu đạo Phật, xin trao đổi với hội nghị nhằm góp phần tìm hiểu vai trò của đạo Phật trong lịch sử tư tưởng Việt Nam.

PHẬT GIÁO VIỆT NAM VỚI TƯ TƯỞNG YÊU NƯỚC

Tống Hồ Cầm
(Báo *Giác ngộ*, Thành phố Hồ Chí Minh)

Mọi học thuyết, chủ nghĩa nào cũng vậy, nếu tự nó là nguyên vẹn kinh điển bất động không thôi thì không có tác dụng chủ yếu nào cả. Có tác dụng như thế nào, chủ yếu là do hoạt động tuyên truyền, giáo dục, cải tạo của những người tiên phong thấm nhuần sâu sắc học thuyết hay chủ nghĩa đó đứng lên khởi xướng, tổ chức thực hiện, đồng thời có sự thích ứng của quần chúng tiếp thu.

Đạo Phật cũng thế, như chúng ta đã biết là một học thuyết du nhập và truyền bá tại Việt Nam trong thời kì từ thế kỉ thứ II kéo dài đến thế kỉ thứ VI. Đó là thời kì chỉ có một học thuyết phương xa từ Ấn Độ do nhiều ngả đường du nhập sớm nhất đến đất nước Việt Nam. Lúc bấy giờ, đã có những vị thiền sư Việt Nam ý thức và chấp nhận tính nhân đạo đại trí, đại dũng của Phật giáo phù hợp với tinh thần anh dũng bất khuất, lòng thương người khổ đau, và đặc tính phân biệt Thiện, Ác, Chánh, Tà của quần chúng nhân dân Việt Nam. Trong dân gian, tinh thần độc lập, tự do từ rất sớm đã tiêm thấm rất sâu:

"Đất vua, chùa làng, phong cảnh Bụt".

Từ sự thấm nhuần tư tưởng, Phật giáo xây dựng con người tốt cá biệt gắn liền với phát huy bản chất con người xã hội.

"Chư ác mạc tác
Chúng thiện phụng hành
Tự tịnh kì ý
Thị chư Phật giáo".

Không hành ác, tức không làm cho mình trở thành một tội khổ cho mình và cho người khác, là lời khuyên đầu tiên của đức Phật. Tiếp theo là hành thiện, là hãy trở nên một phúc báu cho mình và cho người khác, và lời kêu gọi cuối cùng là tự giữ tư tưởng cho trong sáng, đó là các điều giáo dục của Phật.

Thiên kinh vạn quyển của Phật giáo cũng chỉ nằm gọn trong bốn câu cốt lõi này mà giới phật tử xuất gia cũng như tại gia đều phải nhập tâm để chuẩn bị tư tưởng và hành động.

Đối với các quốc gia, dân tộc khác, lời dạy của Phật trên đây có thể chỉ có tầm giáo dục về tâm lí hay luân lí thông thường. Nhưng đối với hoàn cảnh và tình hình đất nước ta, ngay từ xa xưa luôn luôn bị địch hoạ rình rập, hăm he chực cướp lấy mạng sống của dân tộc ta, xâm lược giày xéo quê hương ta, thì lời giáo dục ấy của Phật qua khí tiết, bản tính Việt Nam đã làm cho Phật giáo Việt Nam lại mang thêm một ý nghĩa sâu sắc khác.

Không làm các việc ác cũng có nghĩa là chống ác. Làm các việc lành cũng có nghĩa liên minh với chân chính, với thiện mĩ, với chính nghĩa của nhân dân.

Phật giáo du nhập vào Việt Nam rất sớm và trước hết với tính chất "cứu khổ, cứu nạn", năng động hoá bởi đạo lí Bát chánh đạo, thì tình yêu những cái Chánh đã được giáo dục phổ biến sớm nhất, so với bất cứ học thuyết, chủ nghĩa nào khác đối với nhân dân ta về sau. Đó là cái lợi điểm về mặt đi trước, đến trước của Phật giáo đối với một dân tộc coi như thường xuyên bị những thế lực xâm lược, thống trị, đầy rẫy những điều ác, những hành động bất nhân của bọn cướp nước đập phá mọi tinh hoa, đạo lí dân tộc, gieo mầm bất nghĩa, giẫm nát xứ sở, nơi sinh trưởng của nhân dân Việt Nam,

và bản thân mỗi người dân Việt Nam, trong đó, quần chúng phật tử không ít. Bởi thế, học thuyết Phật giáo từ phương xa đến Việt Nam đã đương nhiên trở thành Phật giáo Việt Nam gắn liền với tư tưởng yêu nước là chủ yếu.

Với quảng đại quần chúng phật tử Việt Nam, tư tưởng "chư ác mạc tác" đồng thời với nghĩa vụ "chúng thiện phụng hành". Việc tôn trọng và thiết tha nhất trước mắt của người lành là chống ác, "dĩ sát chỉ sát" chống bọn ác ôn, tiêu biểu nhất là quân xâm lược cướp nước, cướp sự sống của mình và dân tộc mình. Trải qua trình tự này mà đương nhiên có đặc điểm Phật giáo Việt Nam không tách rời tư tưởng "cứu quốc", tư tưởng "yêu nước" được chứng minh qua nhiều thế hệ suốt dòng lịch sử tranh đấu giữ nước và dựng nước của ta.

Từ các vị thiền sư Việt Nam đến không ít các vị vua, các anh hùng dân tộc phật tử đã thấm nhuần tư tưởng yêu nước, trở thành biểu trưng cho mối quan hệ khăng khít giữa Phật giáo Việt Nam với lịch sử tư tưởng Việt Nam.

Quá trình phát triển của Phật giáo Việt Nam thực tế đã được dẫn chứng bằng những cống hiến nhiều mặt về văn học, nghệ thuật. Tư tưởng yêu nước của Phật giáo Việt Nam mang sắc thái dân tộc còn đó thì việc nghiên cứu khoa học về vấn đề này không thể bỏ qua hay bỏ quên.

Hơn nữa, chúng ta đều biết suốt hai cuộc kháng chiến chống Pháp và chống Mỹ, cứu nước, nhiều chùa chiền Phật giáo Việt Nam là cơ sở nuôi giấu cán bộ, chiến sĩ cách mạng, nhiều tăng, ni, phật tử Việt Nam nằm trong các đoàn thể cứu quốc, đoàn thể Phật giáo yêu nước, hoà mình sinh hoạt cùng cách mạng chúng ta. Điều đó khẳng định Phật giáo Việt Nam vừa là một học thuyết giải thoát xây dựng lối sống lương thiện tốt đẹp cho con người Việt Nam, vừa là một học thuyết (qua tinh thần Tứ Ân có ơn đối với Quốc tổ là trọng đại) thực sự góp phần trong việc hình thành tư tưởng, văn hoá dân tộc Việt Nam, trong đó có thể khẳng định như đã nói, tư tưởng yêu nước là chủ yếu.

II

TÍNH CHẤT CỦA PHẬT GIÁO VÀ PHẬT GIÁO VIỆT NAM

VỀ BA YẾU TỐ CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM: THIỀN, TỊNH, MẬT

Hà Văn Tấn
(Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội)*

Năm 1965, khi nghiên cứu cột kinh dựng năm 973 ở Hoa Lư khắc bài *Phật đỉnh tôn thắng Đà la ni* (Usnisa-vijaya dharani), tôi nhận thấy rằng các yếu tố Mật giáo đã có mặt trong Phật giáo Việt Nam từ rất sớm. Bấy giờ, tôi đi đến kết luận: "Thiền giáo chịu ảnh hưởng của Mật giáo chính là một đặc điểm của Phật giáo Việt Nam"[1]. Đến năm 1970, tôi được nghiên cứu cột kinh Hoa Lư thứ hai. Khác với cột kinh trước, trên cột này còn có một bài kệ bằng chữ Hán. Trong một câu kệ, thấy rõ 5 chữ: "Tổng trì bí mật giáo"[2]. Như vậy, điều mà trước đây tôi phải suy đoán qua bài thần chú phiên âm chữ Phạn thì nay thấy rõ ràng bằng chữ Hán trên mặt cột đá. *Bí mật giáo* tức Mật giáo, còn *Tổng trì* là thuật ngữ Phật giáo, dịch từ tiếng Phạn *dharani*, tức là Đà la ni, vừa có nghĩa là thần chú, vừa có nghĩa là một phương pháp tu luyện Mật giáo mà chúng ta thường gặp ở một số nhà sư thời Lý.

---

* Nay là Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

[1] Hà Văn Tấn, "Từ một cột kinh Phật năm 973 vừa phát hiện ở Hoa Lư", Tập san *Nghiên cứu lịch sử*, số 76, 7/1965, tr.48.

[2] Hà Văn Tấn, "Cột kinh Phật thời Đinh thứ hai ở Hoa Lư", Tạp chí *Khảo cổ học*, số 5 – 6, 1970, tr.28.

Nhưng nếu xét Phật giáo Việt Nam như một hiện tượng tổng thể, thì không thể chỉ nói đến các yếu tố Thiền và Mật mà không nói đến các yếu tố Tịnh độ, một cơ tầng rất bình dân của Phật giáo Việt Nam.

Phân tích ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật trong Phật giáo Việt Nam, không những ta thấy được cấu trúc tư tưởng phức tạp của nó mà còn cho phép ta nhận ra các ảnh xạ của cấu trúc xã hội và thấy được mối liên hệ giữa hai cấu trúc này.

Nói đến Thiền, Tịnh, Mật, ta thường nghĩ đến ba tông phái Phật giáo khác nhau ở Trung Quốc. Phật giáo Trung Quốc được du nhập từ Ấn Độ, nhưng các tông phái Phật giáo Trung Quốc lại là sản phẩm đặc biệt của đất Trung Quốc trong một thời kì phát triển nhất định của Phật giáo.

Tịnh độ tông hình thành khá sớm ở Trung Quốc. Đây là thứ tôn giáo thờ A Di Đà (Amitabha), vị Phật ngự trị ở Tịnh độ tức cõi Tây phương cực lạc (Sukhavati). Đi theo Phật A Di Đà còn có các Bồ Tát Quan Thế Âm (Avalokitesvara) và Đại Thế Chí (Mahasthamaprapta). Kinh *Ban chu tam muội* (Pratyutpanna sammukhavasthita samadhi sutra) là kinh nói về sự tưởng niệm Phật A Di Đà đã được Lokaksema dịch ra chữ Hán từ thời Đông Hán. Nhưng phái Tịnh độ thường được coi là thành lập bởi nhà sư Huệ Viễn đời Đông Tấn. Năm 402, Huệ Viễn đã cùng 123 đồ đệ làm lễ trước tượng A Di Đà, thề nguyện rằng ai đến cõi Tây phương cực lạc trước thì phải cố gắng cứu độ người khác. Một số nhà nghiên cứu cho rằng tín ngưỡng Đạo giáo về Tây Vương Mẫu và niềm tin về một xã hội lí tưởng, kiểu "nguồn Đào" mà Đào Tiềm đã miêu tả trong *Đào hoa nguyên kí* ở đời Tấn là một cơ sở để tiếp nhận Tịnh độ tông.

Tịnh độ tông cho rằng chỉ cần niệm tên Phật A Di Đà thường xuyên là có thể đến Tây phương cực lạc. Vì vậy, phái này còn được gọi là phái Niệm Phật. Sau khi hình thành, Tịnh độ tông đã phát triển mạnh mẽ ở Trung Quốc và lan ra các nước khác. Nó còn thấm vào các tông phái khác, khiến có

học giả đã nghi ngờ sự tồn tại của Tịnh độ tông như một tông phái độc lập[1].

Thiền tông ở Trung Quốc truy nhận Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma), nhà sư Ấn Độ đến Trung Quốc năm 520, làm tổ thứ nhất. Nhưng sư Huệ Năng (638 – 713) được coi là tổ thứ sáu mới thực sự là người đổi mới Thiền tông. Theo tôi, khi nghiên cứu Thiền tông Trung Quốc cần phải phân biệt hai giai đoạn: trước Huệ Năng và sau Huệ Năng. Chúng ta biết rằng hai phái Thiền Trung Quốc vào Việt Nam là ở hai giai đoạn khác nhau này:

1. Dòng Thiền do nhà sư Tì Ni Đa Lưu Chi (Vinitaruci) mở đầu năm 580.

2. Dòng Thiền do nhà sư Vô Ngôn Thông mở đầu năm 820.

Tì Ni Đa Lưu Chi là đồ đệ của Tăng Xán, tổ thứ ba của Thiền tông Trung Quốc. Còn Vô Ngôn Thông là học trò của Bách Trượng Hoài Hải trong phái Nam Nhạc, còn gọi là phái Tào Khê, tức phái trưởng của Thiền tông Huệ Năng. Từ Huệ Năng, qua hai thế hệ nữa thì đến Bách Trượng. Như vậy là dòng Thiền Tì Ni Đa Lưu Chi là thuộc giai đoạn trước Huệ Năng, còn dòng Vô Ngôn Thông là thuộc Thiền tông Huệ Năng, về vấn đề này, tôi sẽ trở lại sau đây:

Kinh điển Mật giáo (Tantrisme) được truyền vào Trung Quốc khá sớm. Từ thế kỉ IV, Srmitra đã dịch kinh *Khổng tước Minh vương* (Mahamayurividyarajini-sutra) nhưng ít người chú ý. Mãi đến thế kỉ VIII, Thiện Vô Uý (Sabhakarasimha) mới dịch nhiều kinh điển Mật giáo. Nhưng Mật tông Trung Quốc coi nhà sư Kim Cương Trí (Vajrabodhi) người Ấn Độ đến Trung Quốc năm 719 là tổ thứ nhất, và học trò của ông, sư Bất Không Kim Cương (Amoghavajra) là tổ thứ hai. Như tôi đã có dịp chứng minh, bản *Phật đỉnh tôn thắng Đà la ni* khắc trên cột đá thế kỉ X ở Hoa Lư là dựa vào bản dịch của

---

[1] Thang Dụng Đồng, "Luận Trung Quốc Phật giáo vô "thập Tông"", *Triết học Nghiên cứu*, số 3, 1962, tr.54.

các nhà sư Mật tông ở Trung Quốc thế kỉ VIII, có nhiều khả năng là bản dịch của Bất Không Kim Cương[1].

Tịnh độ tông, Thiền tông và Mật tông là ba tông phái Phật giáo Trung Quốc. Nhưng khi phân tích ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật trong Phật giáo Việt Nam, chúng ta không thể coi đó là sự tiếp nhận nguyên vẹn và đơn giản các tông phái Trung Quốc.

Điểm cần lưu ý trước tiên là trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, trước sau chỉ có các phái Thiền tông là đã tồn tại với tư cách là các phái độc lập. Ngoài phái Thiền Tì Ni Đa Lưu Chi và phái Thiền Vô Ngôn Thông đã nói tới ở trên, kéo dài đến đầu thế kỉ XIII, thời Lý có thêm dòng Thiền Thảo Đường, thời Trần có dòng Thiền Trúc Lâm. Thời Trần, có một số nhà sư dòng Thiền Lâm Tế ở Trung Quốc đến Việt Nam nhưng ảnh hưởng không lớn. Trong các thế kỉ XVI, XVII, XVIII, các dòng Thiền Trung Quốc như Lâm Tế, Tào Động lại thâm nhập vào Việt Nam, cả ở Đàng Ngoài lẫn Đàng Trong. Như vậy, có thể nói, lịch sử Phật giáo Việt Nam cơ bản là lịch sử các phái Thiền. Chưa hề gặp một tài liệu nào khẳng định chắc chắn về sự tồn tại độc lập của các tông phái khác. Tịnh độ và Mật giáo ở Việt Nam không hề trở thành các tông phái riêng biệt độc lập với Thiền tông mà chỉ là các yếu tố được Thiền tông chấp nhận.

Như vậy, sẽ có một câu hỏi được đặt ra: Vì sao ở Việt Nam chỉ có Thiền tông trong khi những nước chịu ảnh hưởng Phật giáo Trung Quốc như Nhật Bản, Triều Tiên lại có nhiều tông phái khác nhau?[2] Đó là một câu hỏi có ý nghĩa đối với việc nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam. Nhưng giải đáp câu hỏi này không phải dễ.

Phải chăng Thiền tông, đặc biệt là giai đoạn Nam tông, đã phát triển ở miền Nam Trung Quốc nên ảnh hưởng đến Việt Nam dễ hơn các tông phái khác? Phải chăng trong giáo lí Thiền tông có nhiều điểm gần gũi với tinh thần Việt Nam như

---

[1] Hà Văn Tấn, "Từ một cột kinh Phật năm 973...", TLĐD, tr.46.

[2] C. Fliot, *Japanese Buddhism*, London, 1969.

yêu thiên nhiên, chuộng lao động, đề cao sự cảm thông giữa người với người và giữa người với muôn vật? Ở đây, chúng ta nhớ đến luận điểm của nhà sử học Nhật Bản, Nakamura Hajime, cho rằng logic Phật giáo Ấn Độ không phát triển được ở Trung Quốc và Đông Á, còn Thiền tông phát triển mạnh ở đây là do tính phi logic của nó[1]. Cũng cần nghĩ đến khuynh hướng Thiền (hay đúng hơn là Tiền Thiền) đã xuất hiện ở Việt Nam từ thế kỉ III, cùng Khương Tăng Hội, làm cơ sở cho sự tiếp nhận và phát triển Thiền tông về sau. Dầu sao, để giải quyết vấn đề này, chúng ta cần nghiên cứu sâu hơn nữa.

Khi xem xét sự phát triển các phái Thiền Việt Nam, chúng ta không thể không liên hệ với sự phát triển của Thiền tông Trung Quốc, nhưng cũng từ sự so sánh đó, ta nhận ra những điểm khác biệt.

Nếu nhìn vào lịch sử tư tưởng Phật giáo Đại thừa ở Ấn Độ, ta thấy rằng trường phái Madhyamika (Trung luận) của Nagarjuna với luận thuyết về *Không* (sunyata) đã tồn tại trước trường phái Yogacara của Asanga với luận thuyết về *Thức* (vijnana). Nhưng sự phát triển của Thiền tông Trung Quốc thì đi theo một trật tự ngược lại.

Từ Bồ Đề Đạt Ma đến Đạo Tín, tổ thứ tư của Thiền tông Trung Quốc, kinh điển được coi trọng là kinh *Lăng già* (Lankavatara-sutra). Như ta đều biết, kinh *Lăng già* là kinh điển cơ bản của trường phái Yogacara, tức trường phái Duy Thức ở Ấn Độ. Kinh *Lăng già* phân tích rất tỉ mỉ các dạng của *Thức*. Nhưng cần chú ý là kinh *Lăng già* ở Trung Quốc có hai bản dịch khác nhau: bản 4 quyển do Gunnabhadra dịch và bản 19 quyển do Bodhiruci dịch. Các nhà sư Thiền tông trước Huệ Năng đã dựa vào bản dịch kinh *Lăng già* 4 quyển. Trong bản dịch này, *Như Lai tạng* tức *Phật tính* được đồng nhất với *Thức tạng* (hay *A-lai-da thức*, Alayavijnana) tức *Nhân tâm* (bản dịch

[1] Rhi Ki-Yong, "Buddhism and national culture in Korea", trong: *The First international Conferen Conference on Buddhism and National Culture*, New Delhi, 1984.

10 quyển thì khác: "Như Lai tạng thức bất tại A-lai-da thức"). Đồng nhất Phật tính với nhân tâm là một luận điểm cơ bản của Thiền tông.

Nhưng từ sư Hoằng Nhẫn, đặc biệt là từ sư Huệ Năng, với Thiền tông Trung Quốc kinh *Đại Bát nhã ba la mật đa* (Mahaprajnaparamita-sutra) hay kinh *Kim cương* (bản dịch thông dụng là của Kumarajiva) được dùng phổ biến hơn cả. Chúng ta cần chú ý rằng kinh *Đại Bát nhã ba la mật đa* là kinh điển của trường phái Madhyamika ở Ấn Độ. Trường phái này chẳng những phủ nhận sự tồn tại của vật chất mà còn phủ nhận cả sự tồn tại của ý thức. Theo Nagarjuna, thế giới vốn là một sự trống rỗng không hư, được gọi là *sunya*. Vì không sáng suốt (vô minh, *avidya*) mà thế giới đó hiện ra. Khi có sự xuất hiện của một trí tuệ siêu việt Prajna (được dịch âm là *Bát nhã* và dịch nghĩa là Tuệ hay Trí) thì thế giới đó sẽ tan biến đi, thành không hư - sunya. Chuyển từ duy thức sang trung luận, Thiền tông Huệ Năng đi sâu vào luận điểm Bát nhã này. Từ đây, các thiền sư trông chờ vào sự xuất hiện của một thứ Bát nhã trực giác. Họ cho rằng khi ánh sáng của Bát nhã vụt loé lên thì chính là lúc con người giác ngộ, "kiến tính thành Phật". Vì Bát nhã trực giác chỉ được xuất hiện một cách đột ngột, nên sự giác ngộ vụt đến trong phút chốc đó gọi là *đốn ngộ*. Và đã là *đốn ngộ* thì không cần giáo dục và học tập, nghĩa là không cần thuyết pháp, đọc kinh, thiền định. Thiền tông Huệ Năng chế giễu toạ thiền là vì lẽ đó. Từ đây, nội dung của Thiền không còn là *thiền* (hiểu theo nghĩa thiền định dhyana) mà là Bát nhã. Cái Bát nhã thần bí này không thể dùng ngôn ngữ phân biệt mà chỉ ra được, đem lại được. Tư tưởng chống ngôn ngữ phân biệt đó được trình bày trong kinh *Lăng già* khi bàn về Tâm. Khi Thiền tông đi sâu vào luận điểm Bát nhã, việc chống đối các phương tiện ngôn ngữ văn tự càng được đẩy mạnh. Cái tên Vô Ngôn Thông (không nói mà hiểu) của nhà sư mở đầu một dòng Thiền Việt Nam chính là nảy sinh từ quan điểm ấy.

Dòng Thiền Vô Ngôn Thông bắt đầu từ năm 820, như đã nói ở trên, thuộc giai đoạn sau Huệ Năng. Nếu đọc kĩ tiểu sử các nhà sư thuộc dòng Vô Ngôn Thông được ghi chép trong *Thiền uyển tập anh*, chúng ta sẽ nhận ra sự gần gũi giữa tư tưởng của dòng Thiền này với tư tưởng của Thiền Trung Quốc từ Huệ Năng về sau. Ở đây, tư tưởng Không và Bát nhã thể hiện rất rõ. Lý Thái Tông, một người của dòng Thiền này đã từng viết:

"Bát nhã chân vô tông,
Nhân không, ngã diệc không".
(Bát nhã quả đúng là không tông,
Người – cái khách thể – là không, mà ta – cái chủ thể –
cũng là không).

Bát nhã thường được các nhà sư dòng Thiền này ví với mặt trời hay mặt trăng chiếu sáng. Tinh thần hư vô cũng gặp trong thơ của Định Hương, Cứu Chỉ, Ngộ Ấn, Đạo Huệ... tức các nhà sư của dòng Thiền này. Các nhà sư của dòng Thiền này cũng đề cao pháp môn đốn ngộ. Kinh *Viên giác* là kinh nói về giáo lí đốn ngộ đã được nhiều nhà sư trong dòng Thiền này (như Viên Chiếu, Ngộ Ấn, Tín Học, Tĩnh Lực...) đặc biệt chú ý.

Nhưng nếu tư tưởng của dòng Thiền Vô Ngôn Thông có những điểm gần gũi với Thiền Huệ Năng thì tư tưởng của phái Tì Ni Đa Lưu Chi ít liên hệ với Thiền trước Huệ Năng ở Trung Quốc. Đó là một điểm cần chú ý. Thiền tông trước Huệ Năng, như trên đã nói dựa vào kinh điển văn hệ Duy Thức. Tì Ni Đa Lưu Chi, tuy là đồ đệ Tăng Xán, có chịu ít nhiều ảnh hưởng tư tưởng Bát nhã. Chính ông là người đã dịch kinh *Tượng đầu tinh xá* (Gayasirsa sutra) là một kinh Thiền mang màu sắc văn hệ Bát nhã. Tuy nhiên ở dòng Thiền Tì Ni Đa Lưu Chi, tư tưởng này không nổi rõ như ở dòng Thiền Vô Ngôn Thông, mặc dầu một số ít nhà sư như Thanh Biện đã chú ý đến kinh *Kim cương*.

Trong khi đó, một đặc điểm của dòng Thiền Tì Ni Đa Lưu Chi là mang đậm màu sắc Mật giáo. Nếu ta đếm theo danh sách

các nhà sư thuộc hai dòng Thiền Tì Ni Đa Lưu Chi và Vô Ngôn Thông được chép trong *Thiền uyển tập anh* thì sẽ thấy các nhà sư phù thuỷ, kiểu Từ Đạo Hạnh, có mặt nhiều ở dòng Tì Ni Đa Lưu Chi và ít gặp hơn trong dòng Vô Ngôn Thông[1]. Có thể ngay Tì Ni Đa Lưu Chi đã chịu ảnh hưởng sâu sắc của Mật giáo. Mật tông được thành lập ở Trung Quốc vào thế kỉ VIII, nhưng Mật giáo (Tantrisme) thì đã hình thành ở Ấn Độ sớm hơn nhiều. Tì Ni Đa Lưu Chi hẳn đã chịu ảnh hưởng của thứ tôn giáo này từ Ấn Độ. Ông là người đã dịch bộ kinh *Đại thừa phương quảng Tổng trì*, là một kinh Mật giáo.

Như vậy, Phật giáo Việt Nam có yếu tố Mật giáo trước khi Mật tông thành lập ở Trung Quốc.

Dòng Trúc Lâm thời Trần được thành lập, đánh dấu một bước phát triển mới của Thiền Việt Nam. Về bản thể luận, Thiền Trúc Lâm cũng có một điểm xuất phát gần với phái Madhyamika. Ta hãy đọc những câu kệ của Tuệ Trung Thượng Sĩ:

"Nhật nhật đối cảnh thì,
Cảnh cảnh tòng tâm xuất.
Tâm cảnh bản lai vô,
Xứ xứ ba la mật".

Ý nghĩa bài kệ thật rõ ràng: Hằng ngày, ta đối diện với cảnh, tức thế giới hiện tượng. Tất cả thế giới hiện tượng đó đều từ tâm, từ ý thức mà sinh ra. Những cảnh vật chất cũng như tâm ý thức vốn đều là không có gì. Khắp mọi nơi đều là ba la mật. Ba la mật ở đây phải được hiểu là Bát nhã ba la mật. Chỉ với Bát nhã mới biết được tất cả hư không.

Trong bài phú Nôm *Cư trần lạc đạo*, Trần Nhân Tông cũng nói rõ: "Biết chân như, tin Bát nhã, chớ có tìm Phật tổ Tây Đông". Nhưng nếu tâm đã là *không* thì Phật là gì? Tuệ Trung trả lời rất thẳng: "Tích vô tâm, kim vô Phật" (Xưa không tâm,

---

[1] Dòng Vô Ngôn Thông cũng có bốn nhà sư kiểu đó là Không Lộ, Giác Hải, Tĩnh Giới và Nguyên Học. Nhưng Không Lộ và Giác Hải thì chính *Thiền uyển tập anh* lại cũng xếp vào dòng Thiền Thảo Đường.

nay không Phật). Nhưng khi tâm và cảnh đã hiện ra, ta và thế giới hiện tượng đã có thì Phật sẽ là gì? Hãy nghe Tuệ Trung trình bày trong *Phật tâm ca*:

"Vạn pháp chi tâm tức Phật tâm,
Phật tâm khước dữ ngã tâm hợp,
Pháp nhĩ như nhiên hoàn cổ kim."
(Tâm của vạn pháp là tâm của Phật,
Tâm của Phật lại phù hợp với tâm của ta,
Phép ấy vẫn tự nhiên như vậy từ xưa đến nay).

Ta có thể viết: Tâm vạn pháp = Tâm Phật = Tâm ta. Vạn pháp là chỉ thế giới hiện tượng quanh ta. Tâm của vạn pháp là cái lẽ biến chuyển của vạn vật, cái lẽ mà chính Tuệ Trung đã viết trong *Phật tâm ca*:

"Xuân lai tự thị xuân hoa tiếu,
Thu đáo vô phi thu thuỷ thâm".
(Xuân đến thì tự nhiên hoa xuân tươi nở,
Thu sang ắt hẳn nước thu tràn đầy).

Đưa tâm ta đến tâm của vạn pháp, tức là đến với luật tự nhiên, thì tức là thành tâm Phật. Như vậy, cái nguyên tắc cuối cùng mà Tuệ Trung rút ra là hãy sống theo quy luật tự nhiên thì mới là giác ngộ. Chính từ nguyên tắc sống theo quy luật tự nhiên mà Tuệ Trung đã bác bỏ việc giữ điều răn, kiêng ăn thịt. Sống theo quy luật tự nhiên nên không sợ quy luật và tìm được tự do. Các bài thơ *Sinh tử nhàn nhi dĩ* (Sống chết nhàn mà thôi), *Phóng cuồng ngâm* của Tuệ Trung đều biểu hiện một tinh thần tự do như vậy. Cái tinh thần này của Tuệ Trung rất giống với quan điểm của Vạn Hạnh đầu thời Lý. Thiền Trúc Lâm cũng như Thiền của Vạn Hạnh, mang tính chất nhập thế rõ rệt. Khi kẻ thù xâm phạm Tổ quốc, các thiền gia đã lên ngựa, vung gươm cho "Non sông nghìn thủa vững âu vàng". Và không phải khi "Bốn biển đã yên, bụi đã lắng", họ mới trở lại chiếu thiền, họ thiền trong cuộc sống hằng ngày. Tuệ Trung Thượng Sĩ đã phát biểu quan niệm thiền của mình trong hai câu thơ rất hay:

"Hành diệc thiền, toạ diệc thiền,
Nhất đoá hồng lô hoả lí liên".
(Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền,
Một đoá sen trong lửa lò hồng).

Như thế, Phật giáo đầu thời Trần đã khắc phục khuynh hướng hư vô xuất thế bộc lộ khá rõ ở Phật giáo cuối thời Lý. Đồng thời, nó cũng gạt bỏ ảnh hưởng của Mật giáo. Có thể nghĩ rằng, tinh thần dân tộc được nâng cao trong thế kỉ XIII đã thổi một luồng sinh khí mới cho Phật giáo.

Nhưng sang thế kỉ XIV, Phật giáo Trúc Lâm với tổ thứ hai là Pháp Loa lại mang đậm màu sắc Mật giáo. Các nghi lễ Mật giáo như lễ Quán đỉnh (Abhiseka) được dùng rộng rãi. Bản thân sư Pháp Loa cũng đã chú giải những kinh điển Mật giáo như *Bát nhã tâm kinh, Kim cương trường đà la ni kinh*. Năm 1318, Pháp Loa đã vâng chiếu của Trần Anh Tông tìm nhà sư Ấn Độ tên là Ban Để Đa Ô Tra Thất Lợi để dịch quyển kinh Mật giáo có tên là *Bạch tán cái thần chú*.

Sau một thời kì suy thoái vào thế kỉ XV, Phật giáo bắt đầu hồi phục từ cuối thế kỉ XVI và phát triển qua các thế kỉ XVII, XVIII. Nhưng về mặt tư tưởng, Phật giáo thời kì này biểu hiện một xu hướng hoà đồng mạnh mẽ với Nho giáo và Lão - Trang. Thuyết "Tam giáo đồng nguyên" được đề cao trong giai đoạn này. *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* của Ngô Thì Nhậm cũng là một thứ lí luận hỗn hợp như vậy. Thiền của Ngô Thì Nhậm đâu còn là Thiền Trúc Lâm. Cũng trong thời kì này, Phật giáo gắn liền với Đạo giáo, và lẽ tất nhiên, yếu tố Mật giáo của nó lại phát triển.

Như vậy, khi nghiên cứu Thiền Việt Nam, chúng ta phải thấy được những bước chuyển biến của nó. Nhưng những bước biến chuyển này lại luôn có mối quan hệ với sự biến chuyển của các yếu tố Mật giáo.

Nhưng chúng ta biết rằng, tín ngưỡng Mật giáo rất gần gũi với tín ngưỡng dân gian mang tính cách phương thuật.

Đọc *Thiền uyển tập anh*, chúng ta gặp một đoạn có ý nghĩa trong câu chuyện về Thiền sư Ma Ha cuối thế kỉ X đầu thế kỉ XI: "Sư vào Châu Ái, đến trấn Sa Đãng. Tục dân ở đấy sùng quỷ thần mà ai cũng thích sát sinh. Sư khuyên dân ăn chay thì mọi người đều nói rằng: "Thiên thần của chúng tôi giáng phúc hay giáng hoạ, chúng tôi không dám trái". Sư nói: "Các người hãy bỏ điều ác mà làm điều thiện, nếu có xảy ra tai nạn gì, lão tăng này xin chịu cả". Một người nói: "Làng này có một người bị bệnh hủi đã lâu, thầy thuốc, ông đồng đều bó tay không chữa được. Nếu sư chữa khỏi, chúng tôi xin theo sư dạy". Sư bèn lấy nước phép phun vào người hủi, người ấy khỏi bệnh ngay". Câu chuyện này có mục đích đề cao đạo pháp của sư Ma Ha, nhưng qua đó chúng ta lại thấy rằng, nhân dân chỉ tin theo Phật giáo khi tôn giáo này có đủ sức mạnh thay thế những thiên thần riêng của họ, hoặc tốt hơn, cùng với các thiên thần đã bảo vệ, che chở cho họ. Vì sự phát triển của mình, Phật giáo Việt Nam phải và đã làm như thế. Trong các tông phái Phật giáo, không có bộ phận nào có đủ những bài kinh, bài chú để cầu mưa, cầu tạnh, chữa bệnh, trừ tà... như Mật tông. Thiền tông Việt Nam sử dụng các kinh điển và lễ nghi Mật giáo là vì vậy. Bằng cách đó, Phật giáo tiếp cận và tiếp nhận các tín ngưỡng dân gian.

Nhưng khi phát triển các yếu tố Mật giáo, Phật giáo Việt Nam gần gũi với Đạo giáo. Ở Việt Nam chưa bao giờ có xung đột giữa Đạo giáo và Phật giáo như ở Trung Quốc.

Nếu các yếu tố Mật giáo đáp ứng được đòi hỏi của nhân dân trong đời sống hằng ngày, mà việc thoả mãn các đòi hỏi này vốn cần đến ma thuật, thì yếu tố Tịnh độ lại cung cấp cho nhân dân một thiên đường mà họ khát vọng. Đó là cõi Tây phương cực lạc hấp dẫn hơn và cụ thể hơn Niết bàn lặng lẽ và mơ hồ.

Chúng ta chưa biết chắc yếu tố Tịnh độ đã xuất hiện trong Phật giáo Việt Nam từ bao giờ. Chỉ biết rằng theo bi kí và sử biên niên thì từ thời Lý, việc thờ cúng Phật A Di Đà và Bồ Tát

Quan Âm đã rất phổ biến. Tượng Phật A Di Đà bằng đá tạc năm 1057 vẫn còn đến ngày nay. Chúng ta biết rằng ở Trung Quốc, tên Phật A Di Đà mới xuất hiện từ thời Đường, từ thời Tuỳ về trước còn gọi là Phật Vô Lượng Thọ[1]. Có thể ảnh hưởng của Tịnh độ, cùng Phật A Di Đà, đã vào Việt Nam từ thời Đường. Ngày nay, hầu như tất cả các chùa ở miền Bắc Việt Nam đều có tượng Di Đà tam tôn, tức bộ ba tượng A Di Đà, Quan Thế Âm và Đại Thế Chí. Câu niệm "Nam mô A Di Đà Phật" đã trở thành quen thuộc với tín đồ Phật giáo. Chính vấn đề niệm Phật đơn giản cũng thu hút được tầng lớp bình dân. Nhiều thiền sư cũng đã sử dụng phương pháp niệm Phật như Tĩnh Lực thời Lý hay Huyền Quang thời Trần.

Còn một điểm đáng chú ý là tín ngưỡng Tịnh độ gắn liền với việc thờ Bồ Tát Quan Âm, người tiếp dẫn chúng sinh sang cõi Tây phương cực lạc của Phật A Di Đà. Nhưng việc thờ Bồ Tát Quan Âm còn quyện lẫn với tín ngưỡng nữ thần của cư dân nông nghiệp. Quan Âm trở thành người che chở cho mọi người trong gia đình, nữ thần bảo vệ bà mẹ trẻ em, và có thể được thờ phụng tách rời với tín ngưỡng A Di Đà. Phật A Di Đà thường được thờ ở chùa, nhưng Bồ Tát Quan Âm, mà người Việt Nam còn gọi là Phật Bà Quan Âm, lại có thể được thờ riêng trong nhà. Lai lịch của Phật Bà Quan Âm cũng được dân gian hoá và Việt Nam hoá.

Như vậy, khi nghiên cứu các yếu tố Mật giáo hay Tịnh độ trong Phật giáo, chúng ta phải thấy rằng các tín ngưỡng cổ truyền là cơ sở cho sự tiếp nhận các yếu tố này, và cũng chính các tín ngưỡng đó đã làm biến dạng chúng.

Khi phân tích về mặt tư tưởng, chúng ta có thể tách rời ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật của Phật giáo Việt Nam, nhưng khi coi Phật giáo như một thực thể tôn giáo thì ba yếu tố này lại gắn chặt với nhau thành một hệ thống nhất. Thậm chí có khi ở cùng một nhà sư mà bài thơ này thì bộc lộ quan điểm Thiền,

---

[1] Latika Lahiri, "The Pure Laud School and it's Influence on Chinese society", trong: Mhesh Tiwary (ed.), *Bodhi-rasmi*, New Delhi, 1984, tr.47.

nghi lễ kia lại tỏ ra Mật và ông ta cũng luôn niệm tên Phật A Di Đà.

Nếu đặt Phật giáo trong bối cảnh giữa các hệ thống tôn giáo – tư tưởng khác ở Việt Nam như Nho, Lão – Trang và Đạo giáo, ta thấy Thiền thường xích lại gần Nho, Lão, còn Mật và Tịnh lại gần với Đạo giáo.

Nhiều nhà nho Việt Nam chịu ảnh hưởng của Thiền. Chẳng hạn, ta thấy tư tưởng Thiền ở Nguyễn Du khá sâu sắc khi ông viết:

"Ngã độc *Kim cương* thiên biến linh,
Kì trung áo chỉ đa bất minh.
Cập đáo Phân kinh thạch đài hạ,
Chung tri vô tự thị chân kinh".
(Ta đọc kinh *Kim cương* hơn nghìn lần,
Những ý chỉ sâu kín trong đó có nhiều chỗ ta
không hiểu rõ.
Mãi đến khi đến dưới Đài đá chia kinh này,
Mới biết rằng kinh không có chữ là chân kinh)[1].

Trong khi đó, phần lớn tín đồ Phật giáo ở tầng lớp dưới lại nghiêng về Mật và Tịnh.

Khi phân tích ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật, không phải tôi cho rằng tư tưởng Phật giáo Việt Nam chỉ có ba yếu tố đó thôi. Tôi chỉ muốn xét ba yếu tố vốn được coi là của Phật giáo, nằm bên trong Phật giáo. Tất nhiên là Phật giáo Việt Nam, trong những thời kì lịch sử nhất định, còn tiếp thu những yếu tố bên ngoài nó. Nhưng đó không phải là điểm chú ý của bài viết này.

---

[1] Trong bài *Lương Chiêu Minh thái tử phân kinh thạch đài* (Đài đá chia kinh của thái tử Chiêu Minh đời Lương).

NGHĨA CHỮ "KHÔNG" THEO ĐẠO PHẬT NGUYÊN THUỶ

Hoà thượng Thích Minh Châu

Thường thường đạo Phật được xem là đạo "Sắc sắc không không", nhất là đối với Việt Nam ta, chữ "Sắc, Không" trở thành chữ đầu môi chót lưỡi để diễn tả đạo Phật. Không những vậy, các câu ca dao tục ngữ, các bài thơ của các vị thiền sư, các văn nhân thi sĩ cũng dùng danh từ "Sắc sắc không không" để nói đến đạo Phật. Do vậy, để tránh những hiểu lầm về định nghĩa đạo Phật, để hiểu rõ hơn danh từ *Không* (tức là *Sunyata*) được đức Phật giải thích và quan niệm như thế nào, chúng tôi xin trình bày sau đây "Nghĩa chữ "Không" theo đạo Phật nguyên thuỷ", dựa trên hai kinh *Cùlasunnata sutta* (*Tiểu không kinh*, Trung Bộ III, số 121, trang 252) và kinh *Mahàsunnata sutta* (*Đại không kinh*, Trung Bộ III, số 122, trang 260), được hai kinh chữ Hán tương đương là *Tiểu không kinh, Trung A Hàm*, số 190, Đại I, 736c và *Đại không kinh, Trung A Hàm*, số 191, Đại I, 738a xác chứng.

Trong *Tiểu không kinh*, đức Phật xác nhận nhờ an trú "Không" nên đã an trú rất nhiều, và ngài giảng kinh này để khích lệ vị tì kheo nên hành trì không tánh một cách chân thực, không điên đảo. Vị tì kheo trú tại trú xứ này, những gì tại trú xứ ấy không có, thời phải quán là không có. Nhưng những gì tại trú xứ ấy thực có, thời phải quán là thực có.

Tại Thiền chứng nào chứng được, những gì Thiền chứng ấy không có, thời phải quán là không có, nhưng những gì Thiền chứng ấy có, thời phải quán là thực có.

Như vị tì kheo đến trú tại một tịnh xá ở làng, tại đấy "không có voi, bò, ngựa, ngựa cái, không có vàng và bạc, không có đàn ông, đàn bà tụ hội", thời phải quán những sự vật ấy là không. Nhưng có cái không phải không, là sự hiện diện của chúng tăng ở trong tịnh xá, thời phải quán chúng tăng là có, nói cho rõ hơn, thôn tưởng không có nhưng nhơn tưởng thì có.

Nay vị ấy từ bỏ tịnh xá trong làng, vào ngôi rừng tu hành một mình. Tại ngôi rừng không có làng, không có tì kheo chúng, nên vị tì kheo không tác ý thôn tưởng, không tác ý nhơn tưởng, nhưng vị đó ở trong rừng, rừng là thực có, nên tác ý lâm tưởng, vị ấy tuệ tri, các ưu phiền do duyên thôn tưởng, do duyên nhơn tưởng không có hiện hữu, nhưng các ưu phiền do duyên lâm tưởng thật sự có mặt ở đây. Cái gì không có mặt, vị ấy xem là không có mặt. Cái gì có mặt, vị ấy xem như vậy là thật có. Hành trì như vậy được gọi là hành trì không tánh.

Vượt qua các Thiền chứng về Vô sắc giới, vị ấy không tác ý Vô sở hữu xứ tưởng, không có tác ý Phi tưởng phi phi tưởng xứ, chỉ tác ý sự nhất trí do Vô tướng tâm định. Nghĩa là vị này chứng được tâm định nhờ dùng một đối tượng không có tướng nên gọi là vô tướng tâm định.

Vị tì kheo quán vô tướng tâm định này thuộc hữu vi, do tâm tư tạo nên như vậy là vô thường, chịu sự đoạn diệt. Do quán như vậy, vị ấy được giải thoát khỏi dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu. Như vậy, vị ấy tuệ tri: "Các ưu phiền do duyên dục lậu... do duyên hữu lậu... do duyên vô minh lậu không có mặt ở đây. Và chỉ có một ưu phiền này tức là sáu nhập (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) duyên mạng, duyên với thân này". Nói một cách khác, khi vị tì kheo chứng quả giải thoát, vị ấy tuệ tri các dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu không có mặt, đã được đoạn tận.

Nhưng vị ấy vẫn còn cái thân sáu nhập duyên với mạng sống. Do vậy, đối với vị ấy, "chỉ có một cái này không phải không tức là sáu nhập duyên mạng, duyên với thân này. Và cái gì không có mặt ở đây, vị ấy xem cái ấy là không có. Nhưng đối với cái còn lại ở đây, vị ấy biết cái kia có, cái này có. Cái này đối với vị ấy là như vậy, là thật có, không điên đảo, sự thực hiện không tánh hoàn toàn thanh tịnh".

Như vậy, đối với đoạn kinh trên, đối với vị tì kheo tu hành, tuỳ theo trú xứ, hoặc ở làng, hoặc ở rừng, hoặc tu đông người, hoặc tu một mình, những gì tại trú xứ ấy không có, vị tì kheo quán là không. Còn những gì tại trú xứ ấy có, thời quán là thực có. Còn tại Thiền chứng nào, như khi chứng quả Niết bàn giải thoát, thời vị ấy tuệ tri được các lậu hoặc là không có, vì đã được đoạn trừ, nhưng vì còn có cái thân hữu dư y, cái thân sáu nhập duyên mạng, thời thân ấy vẫn thật có. Thân đã có, thời có những ưu phiền do thân ấy gây nên, nên đã có thân, thời có già, có bệnh, có chết. Nhưng vì vị này đã giải thoát, nên không có sầu bi khổ ưu não, dẫu thân có bệnh, có già, có chết.

Như vậy, kinh này định nghĩa chữ Không, tuỳ thuộc trú xứ, tuỳ thuộc Thiền chứng, những gì thật không có, thời quán là không có. Còn những gì thực sự là có, thời quán thực sự là có.

Đại không kinh đề cập đến nghĩa chữ Không một cách rộng rãi hơn. Đức Phật xác nhận một tì kheo thích thú hân hoan trong hội chúng của mình, trong hội chúng của người, thích thú hội họp, thời vị ấy không chói sáng trong Pháp và Luật này, không có chứng đắc tuỳ theo ý muốn viễn li lạc, độc cư lạc, an tịnh lạc, chánh giác lạc, không có chứng đắc bốn thiền sắc giới và bốn thiền vô sắc giới, không có chứng đắc bốn đạo, bốn quả. Rồi đức Phật kể lại kinh nghiệm của bản thân mình, nhờ *an trú nội không*, nên dầu phải tiếp xúc với tì kheo, tì kheo ni, nam cư sĩ, nữ cư sĩ, quốc vương, đại thần, ngoại đạo, đệ tử ngoại đạo, tâm ngài hướng về viễn li, độc cư,

li dục, đoạn tận các pháp khiến cho các lậu hoặc khởi lên, chỉ dùng những lời khích lệ thuần tuý đối với mọi người ngài tiếp xúc. Như vậy, đức Phật *an trú nội không*, không bị thế sự uế nhiễm. Rồi đức Phật khuyên các tì kheo nên *an trú nội không, ngoại không* và *bất động*, và trước khi an trú như vậy cần phải an tịnh nội tâm, tức là tu chứng sơ thiền cho đến thiền thứ tư. Sau khi chứng bốn thiền, vị tì kheo tu tập an trú nội không, ngoại không, nội ngoại không, an trú bất động. Nếu trong khi an trú, tâm chưa được hân hoan, thích thú, thời tu tập cho tâm thật hân hoan thích thú trong khi an trú nội không, ngoại không, nội ngoại không, bất động. Vị tì kheo trong khi an trú như vậy, nếu có đi, đứng, ngồi, nằm phải chú ý đừng cho các tham ưu, bất thiện pháp khởi lên. Nếu có nói, không nói đến các vấn đề hạ liệt, đê tiện phàm phu, chỉ nói đến những lời nhàm chán, li tham, đoạn diệt, an tịnh thắng trí, giác ngộ, Niết bàn. Nếu có suy tầm, suy tư điều gì thì không suy tầm, suy tư đến dục tầm, sân tầm, hại tầm, những tâm tư hạ liệt đê tiện, chỉ suy tầm, suy tư đến li dục tầm, vô sân tầm, bất hại tầm, những tâm tư đưa đến yếm li, li tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết bàn.

Đối với năm dục trưởng dưỡng, tức là sắc đẹp, tiếng hay, hương thơm, vị ngọt, xúc êm dịu, vị tì kheo phải ý thức mình có ái dục đối với năm dục trưởng dưỡng ấy hay không, nếu có thời phải lo đoạn diệt ái dục ấy, làm cho năm ái dục ấy *không có hiện hữu*.

Đối với năm thủ uẩn là sắc, thọ, tưởng, hành, thức, khi vị ấy tuỳ quán năm thủ uẩn ấy, sự tập khởi và sự đoạn diệt của chúng, vị tì kheo phải tìm hiểu mình có ngã mạn (asminmàno) gì đối với năm uẩn hay không, nếu có thời phải lo đoạn trừ ngã mạn ấy. Như vậy gọi là vị tì kheo *tác ý nội không, ngoại không, nội ngoại không*, tác ý bất động, và nhờ vậy vị tì kheo tiến dần đến giác ngộ, giải thoát nhờ an trú nội không.

Tóm lại, *Đại không kinh* xem an trú nội không, ngoại không, nội ngoại không, bất động là pháp môn vị tì kheo tu tập để

trong khi đi, đứng, nằm, ngồi, không cho tham ưu, bất thiện pháp chạy vào trong tâm, chỉ nói, chỉ suy tư những gì đi đến giác ngộ Niết bàn. Còn đối với năm dục trưởng dưỡng, tuyệt đối đoạn trừ ái dục, và đối với năm thủ uẩn, nhổ tận gốc ngã kiến, ngã sở kiến, ngã mạn tuỳ miên.

Với hai kinh trên, nghĩa chữ Không theo đạo Phật nguyên thuỷ được trình bày cũng đã khá rõ ràng và cặn kẽ. Để kết thúc, chúng tôi xin nói thêm, trong kinh điển nguyên thuỷ, khi nói ba pháp ấn, chỉ nói có ba là vô thường (anicca), khổ (dukkha) và vô ngã (anatta), không xem Không (sunyata) như là pháp ấn thứ tư.

BÁT NHÃ BA LA MẬT, MỘT TRONG NHỮNG HỆ TƯ TƯỞNG GIÁO LÍ CỦA ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Thượng toạ Thích Từ Thông

Qua đề tài này, tôi xin lần lượt nêu lên những điểm gợi ý như sau:

1. Sự hiện diện lâu đời của Phật giáo trên đất nước Việt Nam

Phật giáo Việt Nam, đối với dân tộc, có một quá trình gắn bó lâu dài. Giai đoạn nổi bật nhất trong lịch sử Phật giáo Việt Nam là những giai đoạn dân tộc quật cường, đứng lên giành độc lập, đòi hỏi chủ quyền đất nước qua các triều đại Đinh, Tiền Lê, Lý, Trần, phong kiến thời xưa. Điều đó, người Việt chắc không ai phủ nhận. Còn sự đóng góp của Phật giáo nhiều hay ít, tiêu cực hay tích cực đối với dân tộc Việt Nam thì khó có thể phê phán và đánh giá trong một vài tiếng đồng hồ, trên năm mười trang giấy. Nhận xét và đánh giá về mặt tư tưởng và triết lí lại khó hơn nhiều.

Phật học có từ "tam tạng", có nghĩa là kinh điển Phật giáo nhiều lắm. Có thể trữ nó bằng kho, vì nó có cả tạng kinh, tạng luật và tạng luận. Cho nên muốn nhận xét, phê phán và đánh giá tư tưởng về triết lí đạo Phật, theo tôi nghĩ, không thể xem một vài bộ kinh, đôi ba quyển luận nào đó mà đánh giá toàn bộ giáo lí đạo Phật.

Bằng vào giáo lí Đại thừa, Tiểu thừa, nguyên thuỷ hay không nguyên thuỷ, càng tỏ ra thiển cận hẹp hòi, không thể phê phán trúng đạo Phật.

Lần ra giảng cho tăng, ni sinh trường Phật học cao cấp ở chùa Quán Sứ, Thủ đô Hà Nội, tôi rất tâm đắc ý nghĩa hai câu đối này:

"Lãm ngũ thời bát giáo, kỉ cương kinh luật luận chân tam muội hải".

"Chiếu thất đại tứ khoa, khai hợp văn tư tu đệ nhất nghĩa thiên".

Muốn nhận thức Phật học toàn diện, tôi xin thưa: phải học cách tư duy đó rồi sau mới phê phán. Nếu không, tôi xin thưa: chúng ta sẽ bị sai lầm về Phật giáo theo kiểu của một anh chàng cho con voi như cái quạt mo.

Cũng là một điều kiện tiên quyết, muốn hiểu giáo lí Phật, phải hiểu Phật chỉ là một y vương, là bậc pháp vương vô thượng như các đệ tử ngài thường tôn xưng qua danh hiệu đó.

"Như Lai sở thuyết pháp, giai bất khả thủ, bất khả thuyết, phi pháp, phi phi pháp. Sở dĩ giả hà? Nhất thiết hiền thánh giai dĩ vô vi pháp nhi hữu sai biệt!" (Dựa vào Như Lai thuyết pháp đều không được cố chấp bảo thủ. Cũng không nên vội cho pháp này là đúng, pháp kia không đúng. Vì sao vậy? Vì Phật nói một pháp thôi, mà có kẻ chứng đến bậc Thánh, có người chỉ đến bậc Hiền...).

2. Vấn đề Đại thừa, Tiểu thừa qua lăng kính Bát nhã ba la mật

Trong kinh điển Phật, có đề cập về Đại thừa và Tiểu thừa. Thừa có nghĩa là chuyên chở vận tải, ví như sự vận tải chuyên chở của một chiếc xe. Sức chở nhiều người là đại thừa, chở ít gọi tiểu thừa. Nghiêng về tự lợi, ví như xe nhỏ. Tích cực vị tha, ví như xe lớn. Về mặt tư duy cũng thế. Tiếp thu có mức độ hạn hẹp, ví như xe nhỏ; tiếp thu giáo lí thâm diệu cao siêu, ví như xe lớn. Nhưng cả hai khuynh hướng, hai trình độ cùng là đệ tử Phật, là giáo lí của Phật mà thôi.

Người nghiên cứu tu học hệ giáo lí Đại thừa, chê bai công kích hệ giáo lí Tiểu thừa là người chưa hiểu gì về đạo Phật.

Ngược lại, người nghiên cứu tu học hệ giáo lí Tiểu thừa, chê bai công kích hệ tư tưởng Đại thừa cũng là người chưa hiểu gì về đạo Phật. Bảo rằng giáo lí này mới là nguyên thuỷ, giáo lí kia vì Đại thừa nên không là nguyên thuỷ, càng si mê thiển cận đến độ tham lam!

... "Như Lai đãn dĩ nhất Phật thừa cố, vị chúng sinh thuyết pháp, vô hữu dư thừa nhược nhị, nhược tam"... (Như Lai, trước sau như một, chỉ lấy pháp nhất thừa vì chúng sinh thuyết pháp, ngoài ra không có thừa nào khác để gọi là tam hay nhị).

Sử dụng Bát nhã ba la mật, tất cả quả vị "chung đắc" từ thấp tới cao đều là thứ danh ngôn ước định. Tam thừa, nhị thừa là "Hoá thành", là phương tiện của một đạo sư.

3. Thế giới quan của Phật giáo qua giáo lí Bát nhã ba la mật

Thế giới quan của một nền triết học là vấn đề rất lớn, là then chốt của nền triết học đó. Sự thọ yểu của nền triết học đó còn tuỳ thuộc vấn đề thế giới nhân sinh quan của triết học đó hữu lí hay không, có được đông đảo quần chúng tiến bộ trên thế giới chấp nhận hoan nghênh hay không.

Ngày xưa, khi còn tại thế, đức Phật có kể câu chuyện về những người mù sờ voi. Chỉ một con voi thôi mà mỗi người diễn tả hình dạng con voi không ai giống ai hết. Rồi họ bực tức đến nỗi đấu đá nhau, làm cho những người sáng mắt chứng kiến có được một trận cười lí thú.

Theo sự hiểu biết của tôi, sinh thời, Phật thường không đề cập vấn đề thế giới quan, nhân sinh quan với các đệ tử mình. Nói cách khác, không đề cập vấn đề triết học, vì vậy chưa cần thiết đặt vấn đề nghiên cứu trong giai đoạn ấy. Vả lại, các ngoại đạo như Balamon đã đưa ra thế giới quan theo kiến giải của họ. Kết quả là đưa những người tôn thờ thần Ngã, Phạm Thiên..., mọi người trí đều cho là vô lí. Thế giới quan đưa ra, những người nghe không có khả năng biện chứng trước khi tiếp thu về triết lí đó, thì có nói thế này thế nọ cũng bằng thừa,

chẳng khác nào đưa cho những người bệnh hoạn thèm cơm, từ thứ trái độc này sang trái độc khác.

Đức Phật dù không nói thế giới quan, không đề cập vấn đề triết học, nhưng khi hướng dẫn phương pháp diệt khổ cho đệ tử mình, Phật nói:

"... Thế gian vô thường
Quốc độ nguy thuý
Tứ đại khổ không
Ngũ ấm vô ngã... "

Có nghĩa là: Các ông, đệ tử Phật phải học về sự thật của cuộc đời. Rằng thế giới là một sự thật, nó tồn tại khách quan. Nhưng nó luôn luôn ở trong quá trình vận động sinh diệt, diệt sinh không bao giờ đứng yên cố định.

Con người cũng là một hiện hữu, kết hợp bởi ngũ uẩn, tứ đại hình thành. Trong một thể thống nhất của con người, luôn luôn chuyển hoá, từ thể chất đến tư duy, không có cái gọi là "bản ngã" đứng yên bất động.

Qua ý kinh ngắn ngủi đó, nếu phải dùng từ "thế giới quan", ta có thể nói: Thế giới quan của Phật giáo là vũ trụ vạn hữu đều là pháp nhân duyên sanh khởi. Nền triết lí đó được biểu hiện qua giáo lí: vô thường, vô ngã của thế giới và của con người.

4. Phật giáo là duy vật qua cái nhìn Bát nhã ba la mật

Tôi xin đơn cử một thí dụ nhỏ nhoi. Dù nhỏ nhoi, nhưng là giáo lí cơ bản của Phật giáo.

Qua cái nhìn Bát nhã ba la mật, Phật nói:

... "Ngũ uẩn giai không"...

Dưới mắt người Phật giáo có học giáo lí Phật, người ta có thể cho đức Phật là nhà triết học duy vật ở thời đại 25 thế kỉ trước.

Bởi vì trong bốn chữ "ngũ uẩn giai không", ta thấy đức Phật dạy cho các đệ tử:

1. Một hiện tượng, vật thể nào ra đời cũng từ một hiện tượng hoặc nhiều hiện tượng, vật thể khác kết hợp mà thành.

2. Mọi sự vật, hiện tượng đều tồn tại khách quan. Mọi sự vật, hiện tượng luôn luôn trong quá trình vận động không ngừng. Sự vật này diệt đi, lại sinh sự vật khác, không có cùng tận.

3. Phủ định "ngũ uẩn giai không", có nghĩa là đánh đổ ba lần rưỡi về tâm vương, tâm sở ở phía gọi là Tâm. Về vật chất chỉ phủ định có một lần rưỡi thôi.

Thế thì dựa vào đâu mà người ta bảo đức Phật chủ trương *duy tâm*? Tại sao không nói Phật là nhà *duy vật* 25 thế kỉ trước?

Đành rằng kinh điển Phật rõ ràng có nói: "Nhất thiết duy tâm tạo".

Nhưng không phải vì vậy mà ai muốn phê phán, chê trách kiểu nào cũng được.

Cái chữ Tâm trong Phật giáo có:

+ Nhục đoàn tâm
+ Duyên tự tâm
+ Tích tập tâm
+ Tập khởi tâm
+ Tích tụ tịnh yếu tâm
+ Tâm vương
+ Tâm sở

Duy tâm là thứ triết lí siêu hình. Mà siêu hình, đồng nghĩa với hoang đường, viển vông, không hư, hư tưởng. Những người Phật giáo có học giáo lí Phật chúng tôi rất đồng ý về sự phê phán đó.

Nhưng nếu ai đó bảo rằng giáo lí đạo Phật là *duy tâm, siêu hình,* thì xin lựa dùm trong các thứ Tâm vừa nêu, Phật giáo *duy* thứ Tâm nào? Và giải thích vì sao nó đáng chê trách?

... "Như Lai thuyết chư tâm giai vi phi tâm, thị danh vi tâm... Quá khứ tâm bất khả đắc, hiện tại tâm bất khả đắc, vị lai tâm bất khả đắc".

Qua cái nhìn Bát nhã ba la mật, đức Phật đã phủ nhận cái TÂM như thế đấy, mà bảo đạo Phật *duy tâm*, vậy Phật đã *duy* thứ Tâm nào?

5. Đạo Phật là vô thần với nhận thức Bát nhã ba la mật

Vì rằng vũ trụ quan của Phật giáo là "Tứ đại duyên sinh, y tha khởi tính".

Vì rằng nhân sinh quan của Phật giáo là "Ngũ uẩn hợp thành".

Con người tự định đoạt số phận của mình qua giáo lí "Nhân quả luân hồi", trong kinh điển Phật.

... "kim sinh tiện tu quyết đoán, tưởng liệu bất do biệt nhân"...

Qua cái nhìn Bát nhã ba la mật: quả Vô thượng Chánh Đẳng Chánh Giác không phải địa vị dành riêng cho một Như Lai nào, hà huống có địa vị của một đấng "Thần linh" nào xen vào việc nội bộ của con người Phật giáo?

Tất cả giai vị, thấp nhất là Tu đà hoàn... cho đến Vô thượng Chánh Đẳng Chánh Giác Phật đều không được xem là quả vị *chứng đắc*. Không một ai có quyền làm cái việc ban phúc giáng hoạ cho ai.

... "Tu đà hoàn danh vi nhập lưu nhi vô sở nhập, bất nhập sắc thanh hương vị xúc Pháp thị danh Tu đà hoàn".

6. Đạo Phật không là tôn giáo

Vì Phật giáo không bao giờ chấp nhận quyền lực của bất cứ một "đấng thần linh" nào.

Đệ tử Phật cũng không phải là loại: Tín ngưỡng. Vì tín ngưỡng là thứ đức tin lành cho những người có tôn giáo. Tôn giáo và tín ngưỡng như bóng với hình.

Đức tin của những người Phật giáo không phải loại TÍN NGƯỠNG như người ta thường hiểu sai về nó. Đức tin của người Phật giáo phải được gạn lọc và tôi luyện sáu mặt vững chãi như sau:

1. Tín tự
2. Tín tha
3. Tín nhân
4. Tín quả
5. Tín sự
6. Tín lí

Đủ sáu yếu tố đó, được gọi là phật tử, người có *chánh tín*. Theo cái nhìn của người Phật giáo có học giáo lí Phật, cái từ *tín ngưỡng* đồng nghĩa với *mê tín* rồi!

Vậy đạo Phật phải chăng là triết học?

Theo định nghĩa ở *Từ điển Hán – Việt* của Đào Duy Anh: Triết học là thứ học vấn nghiên cứu về nguyên lí vũ trụ và nhân sinh.

Theo định nghĩa của sách *Triết học Mác – Lênin* (Ban Tuyên huấn Trung ương, xuất bản ở Hà Nội): Triết học là hệ thống những quan điểm và quan niệm chung của con người về thế giới, là thế giới quan của một giai cấp hay một lực lượng xã hội nhất định.

Qua hai định nghĩa trên, ta thấy về cơ bản có giống nhau ở điểm: Cùng nghiên cứu vũ trụ nhân sinh, về hệ thống những quan điểm và quan niệm chung của con người và vũ trụ.

Nhưng định nghĩa của sách *Triết học Mác – Lênin* thì rõ ràng, cụ thể hơn nhiều. Ngay trong định nghĩa đã hé mở cánh cửa cho thấy: Rằng một triết học phải chú trọng đối tượng và mục tiêu của nó. Vì bất cứ một triết học nào cũng đều có đối tượng của triết học đó. Bất cứ một triết học nào cũng đều có mục tiêu của nó: Nó phục vụ cho một cái gì, cho một giai cấp nào, cho một lực lượng xã hội nào?

Phật giáo là triết học hay không là triết học phải giải quyết thế này:

Phật có thể đề cập vấn đề "thế giới" qua giáo lí Tứ đại duyên sinh, nhưng Phật không phải nhà triết học có thế giới quan như vậy.

Phật có đề cập vấn đề "nhân sinh" qua giáo lí Ngũ uẩn hợp thành, nhưng Phật không là nhà triết học có nhân sinh quan như vậy.

Cho nên, Phật giáo là nền giáo lí Phật, là lời dạy của đức Phật.

Đối tượng của đức Phật nghiên cứu và hệ thống là nỗi thống khổ và nguồn gốc về nỗi thống khổ của con người.

Đức Phật không cho mình là nhà triết học, cũng như không muốn cho các đệ tử gọi Phật là nhà triết học thông thái vấn đề vũ trụ, nhân sinh.

Kinh tạng *A Hàm* có chép:

Ngày xưa, lúc còn tại thế, có lần các đệ tử tò mò hỏi Phật về vấn đề thế giới nhân sinh, tức là những thắc mắc về nguồn gốc vũ trụ và con người. Không giải đáp vấn đề, mà đức Phật nói kinh *Tiễn Dụ*: Lấy ví dụ một người trúng phải tên độc, Phật nói: Một thầy thuốc giỏi, trước cảnh người bị phải tên độc sắp lâm nguy, là hành động: Hãy mau nhổ mũi tên độc ra và tra cho nạn nhân thứ thuốc cực kì công hiệu để chặn đứng khổ đau cho con bệnh. Chưa cần thiết điều tra chủng loại của mũi tên, cây tên, dây cung, gỗ làm cung và người bắn thuộc chủng tộc nào...

Phật nói với các đệ tử: Các ông là những người bị phải tên độc. Công việc của Như Lai là công việc của một y sư. Các ông nên siêng năng tu học để trị lành vết thương đang khiến các ông đau khổ. Sau đó các ông sẽ được an vui. Vấn đề thế giới hữu biên, vô biên... Như Lai chưa cần thiết phải nói với các ông về việc đó.

Bởi lẽ đó, kinh điển Phật thường gọi Phật là: *Vô thượng y vương* mà không gọi là nhà triết học.

Đức Phật không phải nhà triết học thì giáo lí của đạo Phật hẳn không là triết học rồi.

Nhìn qua lăng kính Bát nhã ba la mật, ta thấy rõ thêm điều đó:

... "Tu Bồ Đề! Ông đừng cho rằng Như Lai có thuyết pháp. Nếu nói Như Lai có thuyết pháp là huỷ báng Như Lai: Thuyết pháp giả, vô pháp khả thuyết, thị danh thuyết pháp. Thị cố Như Lai thường thuyết: Nhữ đẳng tì kheo, tri ngã thuyết pháp như phiệt dụ giả, pháp thượng ưng xả hà huống phi pháp"...

Trên đây là những tri kiến của người nhìn giáo lí Phật, qua lăng kính Bát nhã ba la mật. Với tầm hiểu biết hạn hẹp của mình, tôi nêu ra đây, hi vọng được xem là những gợi ý. Là những điều gợi ý thôi, để các đồng chí có trách nhiệm ở Viện Triết học Trung ương nghiên cứu các triết học, trong đó có thứ triết học mà không phải triết học của Phật giáo.

MẤY SUY NGHĨ VỀ TÍNH CHẤT NHÂN BẢN CỦA PHẬT GIÁO

Võ Đình Cường
(Ban Văn hoá, Giáo hội Phật giáo Việt Nam)

Phật giáo đã đến với dân tộc ta gần 2000 năm, và cùng chịu chung với dân tộc ta bao cảnh thăng trầm, vinh nhục, qua bao nhiêu thử thách của thời gian và biến thiên của lịch sử, đã hoà nhập vào nếp sống nếp nghĩ của dân tộc, có sắc thái dân tộc và trở thành một nền Phật giáo dân tộc – nền Phật giáo Việt Nam.

Ở đây, tôi chỉ đề cập đến một vài khía cạnh có liên quan đến tính chất nhân bản của Phật giáo, những đặc tính riêng biệt làm cho Phật giáo có bản sắc khác các tôn giáo khác, thể hiện những nội dung tư tưởng tiến bộ, thích hợp với cuộc sống hiện tại. Đó là hai vấn đề: *Phật giáo với con người* và *Phật giáo với trí tuệ*.

1. Phật giáo bác bỏ vai trò của Thượng đế và đặt niềm tin vào sức mạnh con người

Đạo Phật phát xuất từ cuộc sống con người, từ nguyện vọng thiết tha nhất của con người muốn có một cuộc sống an vui và hạnh phúc thực sự. Tư tưởng Phật giáo là kết tinh những yếu tố nhân bản và trí tuệ, thể hiện một sự hiểu biết con người thấm thiết tình người và một nguồn sống tràn đầy, khơi nguồn sức mạnh của con người.

Đức Phật lấy việc "giải thoát khổ đau" làm trọng tâm giáo lí của Ngài. Ngài đã từng nói: "Này các đệ tử, ta nói cho mà biết: nước ngoài bể khơi chỉ có một vị mặn, đạo của ta dạy đây cũng chỉ có một vị là vị giải thoát". Ngài thường khuyên bảo mọi người dẹp bỏ tất cả những huyền đàm siêu hình, và hãy trở về với thực tại để giải quyết những vấn đề của thực tại nhân sinh. Ngài đã từng nói: "Này các vị, đừng thắc mắc rằng thế giới này là hữu hạn hay vô hạn, cõi đời này là hữu cùng hay vô cùng. Dù nó là hữu hạn hay vô hạn, hữu cùng hay vô cùng, thì điều các vị phải thừa nhận trước hết vẫn là: cuộc đời đang đầy rẫy những khổ đau..." (Kinh *A Hàm*).

Xuất phát của đạo Phật là *vị nhân sinh*, vì cuộc sống hạnh phúc của con người trong mối quan hệ với tự nhiên và xã hội, nên chủ động tránh những luận thuyết viển vông siêu hình, mà kéo con người trở về thực tại, quan sát sự vật "như thị" (như vậy), *khảo sát sự vật như sự thật của sự vật* đúng với "pháp tính" (chân lí, bản chất, quy luật) – nghĩa là nhìn cái gì cũng đúng với sự tồn tại khách quan của nó – để tìm con đường giải quyết vấn đề "đau khổ" của thực tại.

Đức Phật hết sức rung động trước những đau khổ của loài người, cho rằng: "Nước mắt của chúng sinh nhiều hơn nước biển". Nhưng khái niệm về "khổ" của Phật giáo không phải là một xúc cảm bi quan hay oán đời mà là một thực tế thuộc "đối tượng nhận thức", một thực tại khách quan cần có sự hiểu biết đúng đắn, đánh giá chân xác để tìm ra nguồn gốc và tìm ra *con đường diệt khổ*.

Nói một cách cụ thể, giáo lí nhà Phật cho rằng cái "khổ" ẩn tàng trong mối quan hệ giữa con người với thế giới xung quanh, trong mối tương quan giữa con người với các quy luật của tự nhiên và xã hội. "Khổ" là vì sự ham muốn của chúng ta đi ngược lại những quy luật của thực tại hiện hữu, từ đó ý chí của chúng ta bị cản trở... Tứ diệu đế – thực chất không phải là chân lí về "khổ đau" mà là nguyên lí về con đường diệt khổ – con đường Bát chánh đạo – con đường đào luyện một nhận thức

"như thị" phản ánh đúng bản chất của hiện hữu để có những hành động phù hợp với thực tại khách quan chứ không phải xuất phát từ ý nguyện chủ quan.

Nhưng "đau khổ" không phải chỉ có nguồn gốc tư tưởng, nhận thức, Swami Vivekananda đã nhấn mạnh rằng, "yếu tố duy nhất" quan trọng trong Phật giáo là "yếu tố xã hội" của nó. Vivekananda đã sáng suốt khi khẳng định: "Đức Phật là nhà triết học Ấn Độ lớn, duy nhất không thừa nhận thế cấp", "Ngài là người thuyết giảng về sự bình đẳng giữa con người", "Ngài là người đầu tiên giáo hoá về tình huynh đệ giữa con người".

Đức Phật đã vạch ra nguồn gốc xã hội của "đau khổ", kinh *Trường A Hàm* có đoạn viết:

"... Con người... lúc đầu sống bằng những vật thực thiên nhiên, nhưng đến khi vật thực thiên nhiên cũng hết thì họ bắt đầu chiếm lại đất đai, xây cất nhà cửa để giành vật thực mà thành cái gọi là "tài sản tư hữu". Do đó mà phát sinh sự giàu nghèo cách biệt nhau, tranh giành và xâm phạm tài sản của nhau: đó là đầu mối của sự đấu tranh bất tuyệt..." (*Trường A Hàm*, quyển 23 – *Câu xá luận*, quyển 12). Cũng trong kinh *Trường A Hàm*, đức Phật đã vạch ra nguồn gốc của sự bất công xã hội, lên án chế độ vua chúa thời phong kiến, ngài nói: "... Chính ông vua, bổn phận phải duy trì chính nghĩa, thì trái lại, lại làm cho nhân dân đau khổ bằng cách đàn áp và bóc lột họ..." (*Trường A Hàm*, quyển 22).

Mẩu chuyện nhỏ sau đây thể hiện rõ thái độ của đức Phật, ngài đã dứt khoát phản đối chế độ thế cấp của xã hội Ấn Độ đương thời: Đức Phật Thích Ca một hôm ngồi tu trong rừng, trong lúc đang đói khát, bỗng gặp một người chăn cừu đi qua. Ngài gọi đến bảo trút cho ngài một ít sữa đựng trong bao da. Người chăn cừu không dám đến, đứng xa thưa lại: "Thưa Ngài, con là dòng Paria không thể đến bên cạnh Ngài, vì sẽ làm Ngài mất tinh khiết". Đức Phật hiền từ trả lời: "Không can chi người cứ lại. Tình thương và nhu cầu là những dây liên lạc

giữa mọi người. *Không có đẳng cấp trong dòng máu cùng đỏ như nhau, không có đẳng cấp trong giọt nước mắt cùng mặn.* Mỗi người sinh ra không phải đã mang sẵn trong bào thai dây chuyền ở cổ hay dấu tin-ka[1] giữa trán...". Những lời nói đó có thể coi như một lời tuyên ngôn của Phật giáo chống lại sự bất công trong xã hội có đẳng cấp.

Khá nhiều người lầm tưởng lòng từ bi của Phật giáo bao hàm một tình thương chung chung, san bằng vô vị. Thực ra, đức Phật dành mối quan tâm của mình nhiều nhất cho "tầng lớp hạ đẳng", lòng từ bi của đức Phật chủ yếu hướng vào những người xấu số, nghèo đói, cô đơn, tuyệt vọng, có địa vị thấp kém trong xã hội. Và điều này cũng rất hợp lí, bởi vì đạo của Ngài là đạo cứu khổ, thì những ai bị đau khổ nhiều nhất tất phải được săn sóc trước nhất. Nhiều đoạn kinh đã phản ánh cuộc sống của những người lao công và tạp dịch bị đối xử như những người nô lệ, bị hành hạ thể xác và tinh thần. Kinh *Kuatdanta* đã ghi lại, có tính chất tố cáo, những cảnh "đánh đập bằng roi gậy, túm cổ lôi kéo..." và bày tỏ rõ thái độ bất bình trước cuộc sống của những lao công "bị doạ nạt bởi hình phạt, bị doạ nạt bởi sợ hãi, và làm việc trong than khóc, với nước mắt tràn đầy mày mặt".

Một điều thật kì diệu là ngay từ thời cổ đại ấy, đức Phật đã ý thức thật rõ ràng về vị trí hết sức thấp kém, đầy bất công mà xã hội dành cho giới nữ. Trong xã hội Ấn Độ thời bấy giờ, người phụ nữ bị khinh rẻ, ruồng bỏ, thường bị bắt cóc, cưỡng ép, buôn bán để làm những món đồ tiêu khiển cho đàn ông thuộc giới quyền quý, không được ra khỏi nhà nếu không che mặt, không được vào đạo, không được làm việc ngoài đời, chồng chết phải chịu thiêu sống để đi theo người đã chết... Giữa xã hội còn tràn ngập những tập tục hủ bại như thế, đức Phật đã đi ngược trào lưu tư tưởng phong kiến cực kì lạc hậu, đã có những lời nói cao quý và tràn đầy quả cảm, đề cao vai trò làm mẹ của người phụ nữ (matugama – hạnh làm mẹ), cho những

[1] Tin-ka: Dấu hiện quý phái của dòng Balamon.

người mẹ tốt là "những cây thang thích nghi để con cái nương theo đó mà lên tận cảnh trời", khích lệ những người vợ hiền (paramasaka) làm những người bạn chí thân của chồng.

Trong Phật ngôn có câu:

"Itthi hipi ekacciya seyya" nghĩa là: Trong hàng phụ nữ có người còn tốt hơn đàn ông.

Đức Phật đã thể hiện thái độ tôn trọng phẩm giá người phụ nữ – tư tưởng bình đẳng và dân chủ xưa nhất trong lịch sử nhân loại – trong giáo lí Phật giáo. Và trong hành động thực tế, đức Phật đã cho phép thành lập Giáo hội Tì khưu ni (nữ tu sĩ). Đức Phật là người đầu tiên sáng lập một đoàn thể phụ nữ.

Và thật là thiếu sót nếu không nói đến tư tưởng "vị tha" – một nội dung của hạnh từ bi, gắn liền với chất nhân bản của Phật giáo. Nó vừa là tình đồng chủng, tình đồng hương hay tình đồng đạo, nhưng còn sâu rộng và cao quý hơn, mãnh liệt và trong sáng như tình thương của người mẹ sẵn sàng hi sinh tất cả cho con mình.

Tư tưởng "vô ngã vị tha" tương đồng với tư tưởng "mình vì mọi người" của xã hội mới, bao hàm cả hai mặt ý nghĩa: không thản nhiên thờ ơ trước sự đau khổ của người khác, không chỉ lo riêng cho lợi ích bản thân, đồng thời là nguồn sức mạnh gạt bỏ mọi sự bất công, mọi sự áp bức bóc lột, san bằng mọi chướng ngại trên con đường mưu cầu một cuộc sống hạnh phúc chung.

Tư tưởng "vô ngã vị tha" không phải là chỗ ẩn của mình cho những người ích kỉ, lợi dụng chiêu bài tu hành hay "từ bi" để đứng ra ngoài những cuộc đấu tranh chống lại những lực lượng phản động lạc hậu, mà chính là vì hạnh phúc của loài người tu Phật sống "vị tha", dứt khoát đứng hẳn về phía những lực lượng tiến bộ đấu tranh cho hoà bình, cho công bằng tiến bộ xã hội và tình hữu nghị giữa các dân tộc.

2. Phật giáo bác bỏ quan niệm về sự tồn tại của "linh hồn bất tử" (Atman) về "mặc khải", "tâm linh" và khẳng định khả năng vô tận của trí tuệ, của nhận thức con người

Đây là một vấn đề rất mấu chốt – thể hiện sự khác biệt mang tính bản chất giữa đạo Phật và các tôn giáo khác.

Chúng ta đều biết rằng, trong khoảng thời gian rất dài, người ta nghĩ rằng, ý thức của con người (hiểu biết nhận thức, trí tuệ...) là "linh hồn bất tử", là một linh hồn của Thượng đế nằm trong thể xác của con người. Con người nếu có biết được điều gì thì chính là nhờ Thượng đế, chúa Trời "mặc khải" qua "atman" hoặc qua con đường "trực giác tâm linh". Đó là nếp sống, nếp nghĩ phó thác vận mệnh của mình cho thế lực siêu nhiên, trói buộc sự phát triển của nhận thức đối với thực tại, hạn chế nghiêm trọng tính chủ động trong hành động tự giác của con người.

Thông thường, các tôn giáo dựa trên nếp nghĩ đầy mê tín ấy để đưa ra một số giáo điều (lồng vào quan điểm chính trị) và đòi hỏi sự phục tùng tuyệt đối của tín đồ hoặc đưa ra một hệ thống tư tưởng coi như là những chân lí tuyệt đối, đòi hỏi một lòng tin mù quáng vào Thượng đế, thần linh. Phật giáo thì khác hẳn: Đức Phật không dạy điều gì thần bí, không nói đến "phép lạ", mà chỉ làm công việc thức tỉnh tâm trí của môn sinh, vun bồi cho những ai muốn thể ngộ con đường của Ngài một đức tin thiết thực: tin tưởng ở khả năng trí tuệ con người nhận thức đúng đắn chân lí khách quan, tin tưởng vào khả năng con người tự mình giải thoát lấy mình.

Không vướng mắc trong thế giới siêu hình, bưng bít tâm hồn, đánh lạc hướng suy tư, đức Phật hướng dẫn con người trở về với thực tế và nhận thức những vấn đề trong cuộc sống. Giáo lí nhà Phật có đến "tám vạn bốn ngàn" pháp môn (một con số tượng trưng, ý muốn nói giáo lí rất phong phú) nhưng tinh thần cơ bản là *Phật pháp thị thế gian pháp, Phật pháp tại thế gian bất li thế gian giác.*

Với thuyết "vô ngã", Phật giáo không thừa nhận ý thức là một "linh hồn bất tử", hay do nguồn gốc "thực nghiệm tâm linh" mà Phật giáo có quan niệm ý thức là điểm giao hội của ba yếu tố "căn" (giác quan), "trần" (đối tượng của giác quan) và "thức". Cái gọi là ý thức (nhận thức) không ngoài những tác dụng nhân duyên, khi căn cảnh (trần) hoà hợp thì một cảm giác (thọ), một ý nghĩa về cảnh tưởng (đối tượng tiếp xúc với giác quan) phát sinh. Cảm giác đó, ý nghĩa đó là một sản phẩm của "căn", của những hoạt động tế bào vật chất song không phải vật chất thông thường mà là "linh sắc đã được tinh luyện" (*Tạp A Hàm*).

Song, từ nhận thức đến "trí tuệ" là một quá trình tư duy quanh co và phức tạp, qua nhiều giai đoạn phát triển. Kinh Phật cho rằng: "Trí tuệ là sự quán tưởng *có phương pháp* về các pháp (hiện tượng). Trí tuệ có phận sự phá huỷ bóng tối của ảo tưởng bao vây tự tính (bản chất của các pháp)..." (*Buddhaghosa*).

Sự "quán tưởng có phương pháp về các pháp" đó là con đường Bát chánh đạo, là phương pháp tư tưởng xuất phát từ thực tế khách quan, đi từ nhận thức cảm tính đến nhận thức lí tính, từ nhận thức hiện tượng bên ngoài sự vật (giả tướng) đến nhận thức được bản chất của sự vật (thể chân tướng) "phá huỷ bóng tối của ảo tưởng", thực hiện được "như thị tri kiến" nắm được chân lí khách quan để có hành động phù hợp với quy luật của thế giới khách quan.

Và sáng suốt biết bao, ngay từ thời kì xa xưa, đức Phật đã dạy rằng, chính con người là Thượng đế của mình chứ không có một Thượng đế nào ngoài mình cả, rằng không có một thần quyền nào, một "tha lực" nào cứu rỗi được những đau khổ của cuộc sống trần gian. Phật dạy rằng: "nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tánh", đều có khả năng "chuyển mê thành ngộ", đều có thể theo con đường Bát chánh đạo với tam học (giới, định, tuệ) và quá trình xoắn ốc, tri nhận từng bước không thiên lệch những định luật tự nhiên và xã hội, vận dụng những quy luật khách quan phục vụ cho cuộc sống của nhân sinh.

Đó là ý nghĩa của "giải thoát", của "tự tại". Chỉ có nhận thức được quy luật của tự nhiên và xã hội, chấp nhận quy luật của tự nhiên và xã hội mới có thể làm chủ tự nhiên, cải tạo được xã hội, phục vụ cho lợi ích của loài người; con người hợp với quy luật, đó là "tự do", là "giải thoát".

Với pháp môn "như thị tri kiến", rất rõ ràng Phật giáo xác định rằng, ý thức (nhận thức trí tuệ) bắt nguồn từ cơ sở thực tại khách quan, từ thực tế cuộc sống. Và quá trình hiểu biết của con người từ nhận thức đến hiểu biết bản chất (từ "tướng" đến "thể") là thông qua những hành động thực tế - thực nghiệm bản thân để chứng ngộ.

Con đường Bát chánh đạo là nội dung của quá trình phát triển biện chứng theo hình xoắn ốc của tư duy (nhận thức) từ thấp đến cao, từ nông đến sâu - thông qua ba nguyên lí cơ bản là giới, định, tuệ, (quá trình tiếp xúc và tác động lẫn nhau giữa chủ thể và khách thể). Phân tích thêm một quá trình của Bát chánh đạo, chúng ta thấy rằng: trên cơ sở nhận thức đạt một trình độ nào đó - một chánh kiến, chánh tư duy (tuệ) - trong bước ban đầu, thông qua những bước thực hành bằng chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng (giới), mới chuyển lên giai đoạn chánh tinh tấn, chánh niệm, để từ đó tăng cường thêm ý thức cho một chánh định mới (định) cơ sở mới cho một quá trình chánh kiến, chánh tư duy với trình độ cao hơn, qua nhiều lần lặp đi lặp lại, từng bước đưa nhận thức đạt tới trình độ sâu sắc hơn, toàn diện hơn, sát gần với bản chất thực tại hơn, phù hợp với chân lí khách quan hơn.

Với những tư tưởng cốt tuỷ trên, thật rất sai lầm khi đánh giá rằng, Phật giáo là một hệ tín ngưỡng duy tâm chủ trương an phận "vô tri". Giáo lí nhà Phật quán xuyến một tinh thần: Con người hoàn toàn có khả năng nhận thức được thế giới khách quan, có trí tuệ để hành động tự mình giải thoát lấy mình.

Các kinh thường nhấn mạnh lời của đức Phật: "giáo lí của ta như chiếc bè để qua sông...", "như ngón tay chỉ mặt trăng,

đừng lấy ngón tay làm mặt trăng", và nói rõ rằng: "Các bậc Như Lai chỉ làm cái việc là chỉ đường thôi: mỗi người phải tự mình đi đến, chứ không ai đi thế cho ai cả" (*Pháp cú* – Dhammapada). Đó là nội dung của một triết lí hành động.

Chủ nghĩa nhân bản Phật giáo – một hệ tư tưởng về tình thương và trí tuệ – chẳng những đặt lòng tin vào con người mà còn tạo ra một phương pháp tư tưởng đem lại cho con người ý thức về vai trò lịch sử của mình, khơi nguồn sức mạnh cho con người làm chủ tự nhiên và xã hội.

VẤN ĐỀ THỜI ĐIỂM VÀ CÁC CON ĐƯỜNG ĐẠO PHẬT DU NHẬP VÀO VIỆT NAM

Huyền Chân
(Ban Văn hoá, Giáo hội Phật giáo Việt Nam)

Xung quanh đề tài "Thời gian và hoàn cảnh du nhập của Phật giáo ở Việt Nam" mà Ban tổ chức hội nghị đề xuất trong bản gợi ý, có ba vấn đề thu hút sự chú ý của các nhà Phật học:

1. Thời điểm và các con đường du nhập.

2. Bối cảnh chính trị, xã hội và tư tưởng của nước ta, khi đạo Phật du nhập.

3. Đạo Phật du nhập vào nước ta đầu tiên là Tiểu thừa hay Đại thừa và thuộc bộ phái cụ thể nào?

Tham luận của tôi tập trung vào vấn đề thứ nhất. Một bài tham luận khác của tôi, gửi tiếp theo, sẽ giải quyết đồng thời vấn đề thứ hai và thứ ba.

Khi nghiên cứu vấn đề thứ nhất, chúng ta đụng đến các vấn đề: Phật giáo đến Trung Hoa trước hay là đến Việt Nam trước? Đến Việt Nam rồi từ Việt Nam truyền sang Trung Hoa hay là ngược lại?

Có thể nói, tất cả các dữ kiện lịch sử và địa lí mà chúng ta có được đều bác thuyết cho rằng: Phật giáo truyền từ Ấn Độ qua Trung Hoa rồi sau đó lại từ Trung Hoa truyền sang Việt Nam. Không ai phủ nhận rằng, Ấn Độ có những con đường bộ và đường thuỷ nối liền Ấn Độ với Trung Hoa,

không thông qua Việt Nam. Cũng không ai phủ nhận rằng, Phật giáo Việt Nam chịu ảnh hưởng nhiều và trực tiếp của Phật giáo Trung Hoa. Thế nhưng, ngay từ thời xa xưa, khi Trung Hoa chưa biết hoặc chỉ biết đến Phật giáo thông qua các tăng sĩ người Trung Á, ở Việt Nam đã có các cao tăng Ấn Độ đến truyền giáo trực tiếp.

Chúng ta biết rằng vào thế kỉ III trước Công nguyên, một phái đoàn truyền giáo gồm hai cao tăng Phật giáo là Sona và Ultara đã được vua Ashoka phái đến Suvarnabhumi, là xứ của vàng, có thể là xứ của người Môn, thành phố Thalon ở Miến Điện. Các cao tăng Ấn đến được Miến Điện thì có thể xuôi xuống Thái Lan, qua Lào, xuống Campuchia, và đi dọc ven biển Trung Bộ là tới Bắc Việt hoặc là từ Thái Lan vượt sông Mê Kông sang Lào, rồi từ Lào vượt qua các đèo của dãy Trường Sơn tới Bắc Trung Bộ và Bắc Bộ. Các sách sử Việt Nam và Trung Hoa đều nói tới tăng sĩ Ấn Độ Ma Ha Kỳ Vực (Makajivake) đến nước ta và Trung Hoa vào đầu Công nguyên. Cuốn *Cao tăng truyện* của Trung Hoa chép: "Ma Ha Kỳ Vực nguyên người Tây Trúc, đã vân du xứ văn minh và mọi rợ, không ở yên một nơi nào. Ngài có hành tung mà các đệ tử và tuỳ tùng không biết trước được. Ngài đi từ Tây Trúc đến nước Phù Nam, rồi dọc theo bờ biển, ngài đến Giao Châu và Quảng Châu... Vào cuối triều Huệ Đế nhà Tấn (290 – 301), ngài đến Lạc Dương. Sau này, khi có nhiều biến loạn, ngài bèn trở về Tây Trúc".

Sách *Phật tổ lịch đại thông tái* của Trung Hoa cũng chép: "Năm Vĩnh Bình thứ tư (Tấn Huệ Đế, tức năm 294 Tây lịch) có vị sa môn Tây Trúc là Kỳ Vực đến Lạc Dương".

Hãy chưa dẫn chứng các sử liệu Việt Nam vội. Qua hai sử liệu trên của Trung Hoa, chúng ta thấy Ma Ha Kỳ Vực đã đi đường bộ đến Việt Nam (Giao Châu) và Trung Hoa, và đến Việt Nam trước rồi tới Trung Hoa sau. Tuyến đường đi của ông băng qua Campuchia, theo dọc bờ biển Trung Bộ rồi đến Bắc Bộ.

Sử liệu Việt Nam là cuốn *Thiền uyển tập anh* ghi: Thiền sư Việt Nam là Thông Biện đã dẫn lời của Đàm Thiên nói, lúc Phật pháp mới đến Trung Quốc thì đã có Khâu Đà La, Ma Ha Kỳ Vực, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương, Mâu Bác tại Giao Châu. Trong năm tăng sĩ mà *Thiền uyển tập anh* nêu tên, chỉ có một người là người Trung Hoa còn bốn người kia là người Ấn hay người Trung Á.

Sách Việt Nam, *Cổ Châu Pháp Vân bản hạnh ngữ lục* nói: Khâu Đà La và Ma Ha Kỳ Vực đã cùng nhau tới Luy Lâu (trị sở của Sĩ Nhiếp), vào cuối thời Hán Linh Đế tức khoảng những năm 168 – 169. Khi đến Giao Châu thì Khâu Đà La ở lại, còn Kỳ Vực lại ra đi nữa.

Như vậy, hai sử liệu cung cấp hai niên đại khác nhau. Theo *Cao tăng truyện* thì Ma Ha Kỳ Vực đến Lạc Dương vào thời Tấn Huệ Đế, giữa những năm 290 – 301, còn theo sử liệu Việt thì ông đến Luy Lâu vào thời Hán Linh Đế, khoảng những năm 168 – 169, hai niên đại cách nhau đến hơn 100 năm. Phải chăng đó là hai ông Kỳ Vực, chứ không phải một ông? Phải chăng là một trong hai nguồn sử liệu đã chép sai niên đại, hoặc sử liệu ta, hoặc sử liệu Trung Hoa? Hoặc là Ma Ha Kỳ Vực, một tăng sĩ có nhiều quyền năng thần thông, có thể sống thọ hàng trăm năm và biến hoá không cùng, theo như Huệ Hạo đã chép trong *Cao tăng truyện*?

Dưới đây, để tham khảo, xin ghi lại những đoạn nói về sư Ma Ha Kỳ Vực trong cuốn *Cao tăng truyện* của Huệ Hạo:

"Kỳ Vực người Thiên Trúc, đi khắp Trung Quốc và các xứ mán mọi, không có chỗ ở thường, nhưng thong dong thần kì, theo tính khác tục, hành tích không thường, người đương thời không thể làm sao lường biết được. Phát xuất từ Thiên Trúc rồi đến Phù Nam, trải qua các bờ biển, bèn tới Giao và Quảng, đều có kinh dị".

Đoạn này, tác giả nói tới đường đi đến Trung Hoa của Kỳ Vực, rõ ràng là bằng đường bộ, qua Campuchia (Phù Nam),

dọc bờ biển Trung Bộ (trải qua các bờ biển), qua Bắc Việt (tới Giao, tức Giao Châu) rồi đến Nam Trung Hoa (Quảng, tức Quảng Châu)... Từ đoạn sau trở đi, tác giả nói tới hành tung của Kỳ Vực ở Trung Hoa, nhưng chúng ta cũng cần biết vì chắc là hành tung của Kỳ Vực khi ở lại Việt Nam cũng tương tự.

"Khi tới Tương Dương, muốn nhờ đò qua sông, người chèo thuyền thấy sa môn Ấn Độ áo quần xấu xí, khinh mà không chở. Thuyền đến bờ bắc thời thấy Vực đã vượt qua rồi. Đi tới trước, thấy hai con hổ rung tai vẫy đuôi. Vực lấy tay xoa đầu, cọp liền xuống mé tà mà đi. Người hai bên bờ thấy, theo nhau thành bạn".

"Đến cuối đời Tấn Huệ Đế, Vực tới Lạc Dương. Các vị sư ra làm lễ, Vực cũng quỳ xuống lặng lẽ, nhan sắc không đổi thay. Bấy giờ bèn nói tiền thân của từng người đã trải qua. Vực bảo Chu Pháp Uyên đến từ loài trâu, Trúc Pháp Hưng từ loài người. Lại chê chúng tăng, nói họ áo quần hoa lệ, không đúng phép sạch, lại nói cung điện Tràng An phảng phất giống cung trời Đao Lợi, chỉ việc tự nhiên và nhân sự là không giống nhau, Vực bảo sa môn Kỳ Xà Mạt: "Thợ xây cung ấy là đến từ trời Đao Lợi, nên thật sự bèn phải về trên, dưới ngói trên nóc nhà phải có 1500 đồ dùng". Mọi người bấy giờ đều nói: "Nghe xưa người thợ đó thật có đem đồ dùng để dưới ngói". Lại nói: "Sau, cung thành bỗng nhiên sẽ bị hoại""...

Đoạn sách tiếp theo, tác giả kể chuyện Kỳ Vực dùng phép chữa lành bệnh cho một số người, trong số này có Thái thú Hoành Dương là Đặng Vĩnh Văn...

"Khi Lạc Dương binh loạn, bèn từ giã về Thiên Trúc. Bấy giờ tại Lạc Dương có sa môn Trúc Pháp Hạnh là vị sư cao đạo; người đương thời chịu vui nghe theo, nhân xin Vực nói: "Thượng nhân là vị sư đã đắc đạo, xin lưu lại một lời để mãi mãi làm lời răn". Vực nói: "Nên họp hết mọi người". Khi mọi người đông đủ. Vực lên giảng toà nói: "Giữ miệng, nhiếp thân ý, cẩn thận chớ phạm ác, tu hành hết thảy thiện, như vậy

độ được đời". Nói xong, bèn lặng lẽ nhập định. Hành lại xin: "Nguyện Thượng nhân nên truyền cho điều chưa từng được nghe. Còn như nghĩa câu ấy thì con nít tám tuổi cũng đọc thuộc lòng rồi, chẳng phải là điều mong cầu ở bậc đắc đạo". Vực cười đáp: "Tám tuổi tuy đọc, trăm tuổi không hành, thì đọc ích gì! Mọi người ai cũng biết kính trọng người đắc đạo, nhưng không biết làm để tự mình đắc đạo. Đáng thương thay! Lời ta tuy ít, người làm lợi càng nhiều".

Rồi bèn từ giã bỏ đi. Vài trăm người ai cũng mời Vực trưa tới ăn cơm tại nhà mình. Vực đều hứa hết. Sáng mai, năm trăm nhà đều có mặt Vực. Ban đầu, ai cũng nói Vực chỉ đến nhà mình, nhưng sau hỏi lại nhau mới biết Vực đã dùng phép phân thân mà đến...".

Ở đây, chúng ta đang và mới bàn tới các tuyến đường du nhập của Phật vào Việt Nam cho nên tạm gác chưa bàn vội về đạo Phật ở Ma Ha Kỳ Vực, nặng về tu định, khổ hạnh và phép thần thông. Đó là vấn đề chúng ta sẽ có dịp bàn kĩ sau này.

Một cao tăng nước ngoài thứ hai cũng đến Việt Nam rồi mới đến Trung Hoa là Khương Tăng Hội người gốc xứ Khương Cư (Sogdiane – ứng với địa phận xứ Uzbek Liên Xô hiện nay) nên có tên gọi là Khương Tăng Hội. Cha mẹ Tăng Hội từ đất Khương Cư di cư sang Ấn Độ, qua Giao Châu lập nghiệp buôn bán, Tăng Hội chắc là sinh trên đất Giao Châu. Khi 10 tuổi, cha mẹ đều mất, ông bèn xuất gia, tu học rất tinh tiến. Ông giỏi cả Phạn ngữ và Hán ngữ. Sau một thời gian hành đạo tại đất Giao Châu, nghe nói miền Giang Tả Trung Hoa chưa có đạo Phật, ông bèn lên đường đến Kiến Nghiệp, Thủ đô nước Ngô (Nam Kinh hiện nay) vào năm Xích Ô thứ 10, tức là năm 247[1]. Ông mất năm 280 niên hiệu Thái Khương nguyên niên nhà Tấn. Như vậy, ông ở trên đất Trung Hoa tất cả 25 năm[2].

---

[1] Bản gốc in năm 1984 viết: "Xích O thứ 10, tức là 255" (BBT).

[2] Cách quy đổi địa danh này (Khương Cư = Uzbek Liên Xô) cần thảo luận thêm, hầu hết các học giả hiện nay chỉ xác định địa danh này ở Trung Á. Luận điểm cho rằng "Một cao tăng nước ngoài thứ hai cũng đến

Sách *Xuất tam tạng kí tập* của Trung Quốc chép về Tăng Hội như sau: "Khương Tăng Hội, ngài nước Khương Cư, nhưng ông cha ngài sinh sống ở Thiên Trúc, và sau dời tới đất Giao Chỉ buôn bán. Khi ngài mới lên 10 tuổi, thì cha mẹ mất, vì lòng báo hiếu nên phát tâm xuất gia cầu đạo, chuyên việc kê cứu kinh điển. Đương thời, vua Tôn Quyền thống trị *vùng Giang Tả, hãy chưa có Phật giáo*. Vì muốn hoằng dương đại pháp, nên ngài phi tích đông du. Ngài đến thành Kiến Nghiệp khoảng niên hiệu Xích Ô năm thứ 10 (247 Tây lịch) để truyền bá Phật giáo. Vua Ngô Tôn Quyền rất kính trọng ngài liền dựng chùa Kiến Sơ để làm nơi ngài phiên dịch kinh điển".

Đoạn văn trên quan trọng ở chỗ Tăng Hội đã xuất gia tại Giao Châu từ lúc 10 tuổi và tu học tinh tấn ở Giao Châu, sau đó mới đến vùng Giang Nam của Trung Hoa, vì ở đây chưa có đạo Phật.

Việt Nam rồi mới đến Trung Hoa" cũng cần thảo luận thêm. Khương Tăng Hội có nguyên quán là Khang Cư, gia tộc mấy đời định cư ở Ấn Độ. Tăng Hội theo cha đến Giao Chỉ để buôn bán, cha ông mất tại đây, khi ấy Khương Tăng Hội mới 10 tuổi. Sau khi cha mất, ông thành trẻ mồ côi, và xuất gia tại Giao Chỉ, theo học Mâu Bác. Ông thông thạo Hán văn, và Sanskrite. Năm 247 (Xích Ô thứ 10), ông mở mang giáo hoá ở nước Ngô thời Tôn Quyền, dựng chùa Kiến Sơ - ngôi chùa đầu tiên ở Giang Nam. Như vậy, không có việc Khương Tăng Hội là cao tăng nước ngoài đến Việt Nam trước, rồi sau mới đến trung Quốc [Xem: Lê Mạnh Thát, *Khương Tăng Hội toàn tập*, Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, 1975, tái bản 1995, tr.15; Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử luận*, NXB Văn học, Hà Nội, 1992, tái bản 2014, tr.72; Lê Anh Minh, "Khởi nguyên của Phật giáo Việt Nam", trong: Dương Ngọc Dũng, Lê Anh Minh (Đồng soạn giả), *Triết giáo Đông phương*, NXB Đại học Quốc gia TP. Hồ Chí Minh, Thành phố Hồ Chí Minh, 2003, tr.482, 515]. Những người đề xuất theo thuyết trên gồm: Maspéro, *Giáo hội và Tăng đoàn tại Trung Hoa ở thế kỉ II - III*, Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, X.95, 222, Tuệ Sĩ dịch, Ban Tu thư Viện đại học Vạn Hạnh, 1968, tr.48; Trần Văn Giáp, *Le bouddhisme en Annam, des origines au XIIIe siècle*, Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Tome 32, 1932, pp.191 – 268; Thích Mật Thể, *Việt Nam Phật giáo sử lược*, Tân Việt, Hà Nội. Về tiểu sử Khương Tăng Hội xin xem: Edouard Chavannes, *Seng-houei* 僧會, in *T'ong Pao*, Published byBrill, Second Series, Vol. 10, N°. 2, 1909, pp.199 – 212; Trung Quốc Phật giáo Hiệp hội, *Trung Quốc Phật giáo*, Đông phương xuất bản xã Trung tâm, Thượng Hải, 1996, tr.210] (BBT).

Sự kiện nêu trong đoạn văn kể trên được kiểm chứng bởi đoạn văn trong cuốn *Thiền uyển tập anh* dẫn chứng lời của thiền sư Thông Biện nhắc lại lời của pháp sư Đàm Thiên tâu với vua Tuỳ Văn Đế như sau: "Giao Châu có đường thẳng thông với Thiên Trúc. Khi Phật pháp mới tới Giang Đông chưa đầy đủ gì thì ở thủ phủ Luy Lâu của Giao Châu đã có tới 20 ngôi bảo sát (chùa), độ được hơn 500 vị tăng và dịch được 15 cuốn kinh rồi. *Như vậy, là vì Phật giáo truyền đến Giao Châu trước khi truyền đến Giang Đông vậy*. Hồi ấy có các vị tăng như Ma Ha Kỳ Vực, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương, Mâu Bác cư trú tại đó...".

Như vậy, Khương Tăng Hội học đạo Phật thành tài ở nước ta rồi mới sang Trung Quốc truyền đạo, khi ở Trung Quốc thì vùng Giang Đông chưa có đạo Phật.

Hoàn cảnh của Khương Tăng Hội cũng như Mâu Bác vì ông này cũng học đạo Phật và theo Phật ở Việt Nam. Chỉ có khác ở chỗ Mâu Bác là người Trung Hoa đến Việt Nam để nghiên cứu đạo Phật. Theo cuốn *India literature in China and Far East* (Văn chương Ấn Độ ở Trung Hoa và Viễn Đông) của tác giả K. Mukherji (tr.26 – Grester India Society), "Mâu Bác sinh ở Nam Trung Quốc vào khoảng những năm 165 – 170, và sống ở Giao Chỉ, ở đây ông đến để học đạo Phật". Ở đây, chúng ta tạm không nói tới cuốn *Lí hoặc luận* nổi tiếng của ông nhằm bảo vệ tín ngưỡng Phật giáo, chống sự bài xích của phe Khổng và Lão, mà chỉ nhấn mạnh sự kiện các sử liệu Trung Hoa và ta đều xác nhận Mâu Bác đã đến Việt Nam để tầm đạo và học tập đạo Phật sau khi đã học hết Tứ thư, Ngũ kinh và sách Lão – Trang, nhưng vẫn không thoả mãn được với Khổng giáo và Lão giáo.

Thầy Thích Mật Thể trong cuốn *Việt Nam Phật giáo sử lược* nói là: "So về niên đại, thì thấy Mâu Bác là người truyền Phật Giáo ở Giao Châu sớm nhất: năm 189 sau Tây lịch. Vậy, ta có thể kết luận, Phật giáo du nhập vào nước ta vào khoảng cuối thế kỉ thứ II" (*Việt Nam Phật giáo sử lược*, tr.75).

Mâu Bác đến Giao Châu học đạo Phật rồi mới viết cuốn *Lí hoặc luận* để bênh vực đạo Phật. Sao lại nói Mâu Bác đến truyền đạo Phật vào năm đó? Bất quá là chúng ta thiếu sử liệu về tình hình Phật giáo ở Giao Châu vào những năm đầu kỉ nguyên, còn khẳng định như thầy Mật Thể là cho rằng Việt Nam biết đến Phật giáo đầu tiên là nhờ có Mâu Bác, khẳng định như vậy là thiếu căn cứ.

Một tăng sĩ ngoại quốc nữa cư trú ở nước ta vào thời kì này, và cũng được đoạn văn trên của *Thiền uyển tập anh* nói tới là Chi Cương Lương Tiếp. Vào thế kỉ thứ III, có tăng sĩ tên Chi Cương Lương Tiếp (Kalaruci, Hán dịch là Chinh Vô Uý) đã dịch kinh *Pháp hoa tam muội* ở Giao Châu vào năm 255 hay 256. Chi Cương Lương Tiếp cũng gọi là Chi Cương Lương Lâu, là người nước Nhục Chi vùng Trung Á. Như vậy, cũng như Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương Tiếp đã từ Trung Á sang Việt Nam mà không đi qua Trung Hoa.

Hai cao tăng Trung Hoa là Vu Pháp Lan, Vu Đạo Thuý tìm đường đi Ấn Độ, ngang qua Việt Nam.

Không những vào đầu kỉ nguyên, có nhiều cao tăng Ấn Độ và Trung Á đến thẳng Việt Nam, không ngang qua Trung Hoa, hoặc là đến Việt Nam trước rồi đến Trung Hoa, đã tìm đường đi Ấn Độ, ngang qua Việt Nam. Sử liệu Trung Quốc kể tên hai người Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thuý.

Vu Pháp Lan là ai? *Cao tăng truyện* chép: "Vu Pháp người Cao Dương, nhỏ có tiết tháo khác thường. Năm 15 tuổi xuất gia, bèn lấy việc tinh cần làm nhiệm vụ, nghiêm đọc kinh điển cả ngày lẫn đêm, hỏi đạo cầu pháp trước tất mọi người. Đến tuổi "đội mũ", tinh thần thảnh thơi, đạo phong vang tới ba sông, tiếng tăm lừng khắp bốn xứ. Tính ưa núi khe, ở nhiều hang động. Có lần vào một tháng mùa đông, băng trong núi rét buốt, bấy giờ có một con cọp đi vào phòng Lan. Lan thần sắc không đe doạ, cọp cũng lại rất thuần. Tới sáng hôm sau, tuyết hết rơi, cọp lại ra đi. Quỷ thần trong núi thường đến

lãnh pháp. Đức Lan trùm tới hồn thiêng, đều giống loại đó cả Sau nghe nước non Diệm Huyện ở Giang Đông rất đẹp, bèn lần tới Đông Âu, xa ngắm Ngạc Thặng, ở dưới chân núi Thạch Thành tức nay là chùa Nguyên Hoa ấy vậy... Ở Diệm Huyện ít lâu, bèn bùi ngùi than rằng: "Đại pháp tuy thịnh, kinh điển thiếu nhiều, nếu nghe được Viên Giác một lần, thì chiều chết cũng được". Bèn đi ra Tây Vực xa xôi, muốn cầu nghe lạ. *Đến Giao Châu mắc bệnh, chết ở Tượng Lâm*".

Chúng ta chỉ chú ý đến câu sau cùng của đoạn văn trên, biết rằng Vu Pháp Lan đã chết ở Giao Châu trên đường sang Tây Vực.

Cũng *Cao tăng truyện* chép về Vu Đạo Thuý như sau: "Vu Đạo Thuý người *Đôn Hoàng*, nhỏ mất cha mẹ được chú đem về nuôi. Thuý hiếu kính hết lòng, như thờ cha mẹ mình. Đến năm 16 tuổi thì xuất gia, làm đệ tử Lan Công (tức Vu Pháp Lan). Thuý học nghiệp cao minh, sách vở trong ngoài đều xem hết, giỏi thuốc men, khéo viết lách, thông rõ phong tục nhiều xứ, càng sành ăn nói. Hộ công thường khen Thuý thanh tao, giản dị, có phong độ của người xưa, nếu không chết sớm thì có thể làm rường cột cho Đại pháp. Sau cùng, Lan công qua Giang Tả, Tạ Khánh Tự rất đỗi kính trọng. Tính Thuý ưa núi đầm, trong khi ở miền Đông, nhiều lần đi chơi các ngọn núi nổi tiếng. Thuý là người không bợn chuyện khen chê, chưa từng đem vết bụi trải lòng. Sau theo Lan đi Tây Vực, ở Giao Chỉ mắc bệnh mà chết, xuân thu 31 tuổi. Hy Siêu vẽ lại chân dung Thuý. Chi Tuần làm bài minh ca ngợi rằng:

"Lồng lộng trên người,
Chất sáng ngời ánh.
Biết rõ lẽ trong,
Tiếng đức Lan thơm"".

Trong đoạn văn trên của *Cao tăng truyện*, chúng ta cần chú ý sinh quán của Thuý là *Đôn Hoàng*, một trung tâm Phật học rất quan trọng của Bắc Trung Hoa (tỉnh Cam Túc), nơi hành đạo của cao tăng Ấn Độ nổi danh là Trúc Pháp Hộ

(Dharmaraksa, Hán dịch âm là Đàm Ma La Sát). Đúng như vậy, tuy Trúc Pháp Hộ, gốc tích nước Nhục Chi (Tukhars), nhưng dám di cư tới Đôn Hoàng và về sau được tôn xưng là Bồ Tát Đôn Hoàng. Một mình Trúc Pháp Hộ, trong 40 năm trời, từ niên hiệu Thái Thuỷ năm thứ hai, đời vua Tấn Vũ Đế đến năm đầu niên hiệu Kiến Hưng đời vua Tấn Mẫn Đế, dịch được 175 bộ kinh gồm 354 quyển, ấy thế mà Vu Đạo Thuý được Pháp Hộ ngợi khen trong tập *Dụ đạo luận*:

"Gần đây tại Lạc Dương, có Trúc Pháp Hành, người bàn cho làm vuông nhạc lịnh, Giang Nam có Vu Đạo Thuý, kẻ biết đem đối thắng lưu, đều là những vị người đương thời thường nghe thấy, chẳng phải là lời khen riêng của các đồng chí của mình".

Vu Đạo Thuý ở Đôn Hoàng, lại không theo các tuyến đường ngang qua Trung Á, xuất phát từ Đôn Hoàng để đi Ấn Độ, lại cùng Vu Pháp Lan mượn đường Giao Châu để đi Ấn Độ là lẽ vì sao? Phải chăng các tuyến đường xuyên Trung Á bất trắc hơn, khó nhọc hơn, hay là tuyến đường qua Giao Châu có gì đặc sắc, hấp dẫn? Phải chăng Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thuý muốn đi lại con đường mà Ma Ha Kỳ Vực đã đi qua, tức là con đường bộ từ Ấn Độ băng qua Phù Nam, theo dọc bờ biển đến Bắc Việt rồi sang Trung Hoa. Lan và Thuý chết ở Tượng Lâm, vùng bây giờ là Nghệ Tĩnh nước ta. Con đường qua Giao Châu mà Lan và Thuý đã chọn cũng như địa điểm Lan và Thuý mắc bệnh từ trần đều gợi ý cho chúng ta về những tuyến đường nối liền Ấn Độ vào Việt Nam, đã được các nhà khảo cổ học và sử học phát hiện, như là những tuyến đường bành trướng của nền văn hoá Ấn Độ. Từ Nghệ Tĩnh, có thể theo dọc bờ biển Trung Bộ, băng qua nước Champa, nước Phù Nam. Đó là tuyến đường mà các cao tăng Khâu Đà La và Ma Ha Kỳ Vực đã noi theo. Hoặc là từ Nghệ Tĩnh vượt Trường Sơn đến Thượng Lào hay Trung Lào, băng qua cao nguyên Khorat, xuống thung lũng sông Mênam.

Lan và Thuý đều không phải là những nhân vật tầm thường. Đức hạnh và tri thức của họ đều được người đương thời tán tụng. Việc Trúc Pháp Hộ ca ngợi Vu Đạo Thuý quả là chuyện hi hữu. Nên nhớ là, trong *Lục gia thất tông luận* của Thích Đàm Tế nói tới bảy học thuyết về *Không* khác nhau của các cao tăng Trung Quốc đương thời, thì trong đó có một học thuyết là của Vu Đạo Thuý:

1. Thích Đạo An: Vì bản chất là Không.

2. Trúc Pháp Thâm (vô dị): Vì Không phải là khác.

3. Chi Đạo Lâm: Vì Sắc cũng tức là Không.

4. Vu Pháp Khai: Phá mê diệt thức thì thấy cả ba cõi đều là Không.

5. Thích Đạo Nhất: Vì huyễn hoá cho nên là Không.

6. Trúc Pháp Ôn: Vì tâm không nên gọi là Không.

7. Vu Đạo Thuý: Vì nhân duyên tập hợp cho nên gọi là Không.

Vu Đạo Thuý phát biểu thuyết Không của mình trong cuốn *Duyên hội nghị đế luận*.

Sử liệu trên cho thấy Thuý là một trí thức lỗi lạc đương thời, một cao tăng đức hạnh được mọi người tán thán. Cho nên, việc Lan và Thuý mặc dù đều là người gốc tích ở Trung Hoa không quen với thuỷ thổ phương Nam mà lại chọn con đường phía nam, ngang qua nước ta để đi Ấn Độ, phải là một việc có tính toán, cân nhắc kĩ, không thể là một việc làm sơ suất, hồ đồ.

Để kết luận phần này, chúng ta có thể xác nhận có những con đường biển và đường bộ nối liền Ấn Độ và Việt Nam ta, không thông qua Trung Hoa. Từ thời rất xa xưa, đã có thương nhân và tăng sĩ Ấn Độ noi theo những tuyến đường ấy để qua buôn bán và truyền đạo ở nước ta. Có những tăng sĩ Trung Hoa cũng muốn noi theo những con đường ấy để đi cầu đạo tại Ấn Độ. Những sự kiện này xảy ra trước khi đạo Phật có mặt ở Trung Hoa khiến cho có những trí thức Trung Hoa như

Mâu Tử vào đầu kỉ nguyên phải đến Việt Nam để nghiên cứu đạo Phật, đồng thời cũng có những tăng sĩ xuất phát từ Việt Nam sang truyền đạo ở Trung Hoa[1].

[1] Luận điểm này cần được thảo luận thêm. Không nên dùng khái niệm Việt Nam và Trung Quốc (vì đây là hai nhà nước hiện tồn, với không gian, lãnh thổ, văn hoá khác nhau, với lịch sử khác nhau), cần sử dụng các địa danh, quốc danh vào đúng thời điểm sự kiện xảy ra. Cụ thể, dùng Giao Châu (tương ứng với Bắc Bộ và Bắc Trung Bộ hiện nay) thay cho Việt Nam, dùng nước Ngô (gồm Kinh Châu, Dương Châu, Quảng Châu, Giao Châu phía đông nam của sông Trường Giang) thay cho Trung Quốc. Vào thời điểm này, Giao Châu (với trung tâm Luy Lâu) là phần lãnh thổ cực nam của nước Ngô. Thứ hai, cần đặt lịch sử truyền giáo ở Đông Á trong tổng thể bối cảnh lịch sử và xã hội. Theo các kết quả nghiên cứu mới, các trung tâm Phật giáo Trường An, Lạc Dương, Bành Thành được hình thành vào giữa thế kỉ I, theo con đường tơ lụa trên lục địa qua cửa ngõ Đôn Hoàng, Ngọc Môn quan. Ban đầu, Phật giáo ở triều đình sau dần phổ biến ra dân gian. Giai đoạn đầu, sư tăng chủ yếu là người Hồ (chỉ chung Ấn Độ và Tây Á), với các dịch giả kinh Phật như An Tức (Parthia), Nguyệt Chi (Indoscyth). Giai đoạn này, hiện chưa có chứng cứ cho thấy Phật giáo truyền vào Giao Chỉ (ngoài truyền thuyết Chử Đồng Tử). Năm 190, Đổng Trác đánh hạ Lạc Dương, đuổi sư tăng. Sư tăng thoát khỏi Hán, chạy về Nam Kinh nước Ngô (220 – 280) thành lập tăng đoàn Phật giáo, nên mới có việc sư Mâu Tử (tác giả *Lí hoặc luận*) đến trú tại Giao Chỉ và truyền pháp cho Khương Tăng Hội. Việc Khương Tăng Hội đến Ngô vào năm 247 là để hoà nhập với tăng đoàn Phật giáo này, ở đây ông dịch cuốn *Lục độ tập kinh*. Trong khi đó, trung tâm Phật giáo Luy Lâu bắt đầu hình thành thời Sĩ Nhiếp (137? – 266) thế kỉ II – III. [吳焯, 《漢明帝與佛教初傳》, 傳統文化與現代化, 北京, 5/1995, tr.55 – 62; Lê Anh Minh, "Khởi nguyên của Phật giáo Việt Nam", TLĐD, tr.482 – 459] (BBT).

III

PHẬT GIÁO VÀ VĂN HOÁ DÂN TỘC

MẤY Ý KIẾN VỀ PHẬT GIÁO VÀ VĂN HOÁ DÂN TỘC

Trần Quốc Vượng
(Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội)*

1. Cho đến nay, ta vẫn chưa có đủ tư liệu để biết chắc được Phật giáo đã được truyền bá đến đất nước ta vào thời gian nào.

Huyền sử thì nói rằng, vua A Dục (Ashoka) đã sai người sang dựng *tháp* (stupa) ở miền ven biển, ở Đồ Sơn chẳng hạn, và vợ chồng Chử Đồng Tử – Tiên Dung đã ra biển vừa tu Tiên vừa tu Phật, song cũng chưa có chứng cứ khảo cổ học và sử liệu thành văn nào để làm bằng chứng cho điều đó.

Sử liệu viết chỉ nói đến tình hình Phật giáo ở nước ta vào nửa cuối thế kỉ II; lúc bấy giờ *trung tâm Phật giáo ở Luy Lâu* (vùng Dâu – Thuận Thành, Hà Bắc ngày nay[1]) đã khá thịnh đạt; điều đó khiến ta có thể suy đoán rằng, có lẽ Phật giáo từ phía nam Ấn Độ qua đường biển được truyền bá vào miền Bắc nước ta, khoảng thế kỉ I. Các vị sư đầu tiên có lẽ là người Ấn Độ, nhưng từ cuối thế kỉ II đầu thế kỉ III trở đi đã thấy sử chép tên nhiều vị sư người Trung Á và Trung Hoa.

Có lẽ, ngoài đường biển nối liền đường Giao Châu với Thiên Trúc, đường biển và đường bộ nối trung tâm Luy Lâu với các trung tâm Phật giáo Trung Hoa ở *Bành Thành* (Hoa Nam) và ở *Lạc Dương* (Hoa Bắc), ta cần chú ý đến *con đường bộ dọc lưu vực sông Hồng* nối liền Giao Châu với miền Vân Nam và

---

* Nay là Trường Đại Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

[1] Nay thuộc tỉnh Bắc Ninh (BBT).

qua đó với Tây Tạng, Trung Á, đó là con đường giao lưu văn hoá tồn tại ít nhất từ thời đại Đông Sơn – Tấn Ninh và tồn tại liên tục qua thời đại Bắc thuộc (Hán – Lục triều – Đường) cho đến thời đại Lý – Trần. Nhiều vị sư và du-già (yoga) Trung Á, Tây Tạng đã qua đường này mà tới Việt Nam, nhiều vị sư Việt Nam cũng "Tây du" cầu đạo qua đường này. Không phải bỗng dưng mà sắc thái Phật giáo Việt Nam thời thuộc Đường và đầu thời phục hưng dân tộc, phục hồi văn hoá (thế kỉ X – XIV) là sắc thái *Thiền tông* đã pha trộn rất nhiều sắc thái *Mật giáo* (Tantrisme). Tất nhiên, sắc thái pha trộn ấy còn phải được giải thích bởi việc Phật giáo được truyền bá tới nước ta đã được tích hợp vào cái nền tảng *phương thuật* (phù thuỷ) của tôn giáo người Việt cổ. Vua Hùng, như sử chép, là một phương sĩ (magicien) và Hán Vũ Đế cũng ca ngợi người Việt giỏi phương thuật, gọi là *Việt phương*. Ở một bài trước ("Trống đồng và tâm thức Việt cổ", Tạp chí *Khảo cổ học*, 1982), tôi đã nêu lên giả thuyết rằng *Saman giáo*, từ cư dân miền đồng cỏ đã ảnh hưởng tới cư dân Đông Sơn Việt cổ miền Châu thổ sông Hồng qua ngả đường Tấn Ninh – Điền ở Vân Nam. Đến Việt Nam và Trung Hoa, Phật giáo còn có sự pha trộn với đạo Hoàng Lão, tức Lão giáo hay Đạo giáo Trung Hoa nữa, đạo này thấm đượm sắc thái phương thuật dân gian Hoa – Việt.

Bởi vậy, khó có thể cho rằng có một chặng đường lịch sử nào đó Phật giáo chủ đạo ở Việt Nam mang sắc thái Thiền tông ít nhiều thuần tuý, như *Thiền* Trung Hoa hay *Zen* Nhật Bản.

Tôi nghĩ rằng, khi xem xét lịch sử tôn giáo Việt Nam nói chung, lịch sử Phật giáo Việt Nam nói riêng thì nên nghĩ tới cái tinh thần cơ bản của nó là *Hỗn dung tôn giáo* (Syncrétime religieux).

Tôi xin dẫn ra ở đây một hai thí dụ điển hình:

a) Cái mà dân gian ta thường gọi đơn giản là chùa Hương thì thật ra là một phức thể tôn giáo, với đền Trình ở chân núi

Ngũ Nhạc thờ thần Núi, thần Hổ, được lịch sử hoá thành anh hùng chống giặc thời sơ sử, với đền (chứ không phải chùa) Cửa Võng thờ Nữ thần (nàng Tuý Hồng) và ngay ở trung điểm động Hương Tích thì tín ngưỡng Quan Thế Âm Bồ Tát (bà chúa Ba) của Tịnh độ tông Việt Nam cũng đã hoà trộn với tín ngưỡng nữ thần và nhất là tín ngưỡng phồn thực của cư dân nông nghiệp (cầu con, cầu được mùa...).

b) Chùa Dâu (Pháp Vân tự) ở Thuận Thành được xem là chùa cổ xưa nhất Việt Nam (trung tâm Luy Lâu, sau này là tổ đình của Thiền phái Tì Ni Đa Lưu Chi) thì ngay cái tên dân gian của nó – "chùa Bà Dâu" – với pho tượng lớn Bà Dâu ở trung tâm chùa lấn át cả các vị Phật và Bồ Tát trên Phật điện, với huyền thoại *Cây dâu thần* và huyền tích *Man nương*... cũng chứng tỏ đấy đâu có phải là tín ngưỡng Phật giáo thuần tuý. Tôi ngỡ là ngôi chùa cổ xưa nhất đó được dựng trên nền tảng một ngôi đền – trung tâm tôn giáo xưa của bộ (hay bộ lạc) Dâu mà ban đầu chất chùa (Phật) và chất đền (Thần) vẫn song song tồn tại, rồi đan xen vào nhau; và dù chùa sau này có lấn át đền và làm biến dạng và biến chất Nữ thần Dâu, nó cũng không gột sạch, thanh lọc hoá được hoàn toàn cái chất *tín ngưỡng nguyên thuỷ tiền Phật giáo* của trung tâm tôn giáo này. Các ngôi chùa khác ở quanh đó (chùa Bà Đậu, chùa Bà Giàn, chùa Bà Tướng, chùa Tổ hay chùa Mãn Xá...) và hợp với chùa Dâu thành trung tâm Phật giáo Luy Lâu cũng đều mang tính chất hỗn dung tôn giáo tương tự như chùa Dâu.

Điều đó cũng thể hiện một đặc điểm phổ quát mà nhiều người đã nhắc đến là Phật giáo vốn dễ hoà hợp với tín ngưỡng dân gian ở những nơi nó được truyền bá đến. Ở Bắc Việt Nam, đặc điểm đó lại càng nổi bật.

Nếu đặc điểm của tôn giáo Việt Nam là sự *thờ cúng tổ tiên* (linh hồn người đã khuất) thì Phật hay Quan Âm cũng được coi như *một thứ tổ tiên* (trong tâm thức dân gian Việt cổ, Phật hay Quan Âm (*Bụt*) không phải là người "ngoại quốc", người khác tộc).

Nếu đặc điểm của tôn giáo Việt Nam là sự *thờ thần* (tha lực siêu nhiên) mà con người cúng và cầu để nhờ vả vào sự "phù hộ độ trì" thì Phật hay Quan Âm cũng trở thành một loại *Thần*, Phật điện cũng trở thành một thứ *Thần điện*; tính *tâm linh* Ấn Độ nhường bước cho tính *tình cảm* Việt Nam. Hơn đâu hết, tôn giáo Việt Nam nặng về tính tình cảm hơn là giáo lí, giới luật, đoàn thể tôn giáo; sự suy tưởng nội tâm (Thiền định) nhường bước cho sự van vái, "co kéo" Thần Phật xuống gần "cõi người ta" để "cứu khổ, cứu nạn" cho đời...

2. Phật giáo là một sự kiện tôn giáo, cũng là một sự kiện văn hoá (người ta thường xếp tôn giáo vào phạm trù văn hoá).

Phật giáo từ Ấn Độ được truyền bá vào Việt Nam vốn không phải là một sự kiện đơn độc, mà kéo theo nó (hoặc trước hoặc sau hoặc đồng thời với nó) là cái *ảnh hưởng của tổng thể văn hoá Ấn Độ* đối với văn hoá Việt cổ. Chúng ta còn ít nghiên cứu và hiểu biết về mối quan hệ giao lưu văn hoá Việt – Ấn. Ảnh hưởng của văn hoá Ấn Độ tới nền văn hoá Việt Nam chắc chắn diễn ra trên nhiều lĩnh vực:

a) *Nông nghiệp*: Nhiều giống cây trồng Việt Nam có cội nguồn Ấn Độ như: bông, mít, hoa nhài... Sử chép rõ cây hoa nhài và cây hoa bóng nước là do "Hồ tăng" mang đến trồng ở Giao Châu (*Nam phương thảo mộc trạng*). Tên gọi *nhài, lài* là có gốc Ấn (malika) cũng như *mít* (paramita)...

b) *Y dược*: Các cơ sở chùa có vườn trồng cây hoa, cây thuốc. Nhiều nhà sư (cho đến Lý – Trần, Lê...) kiêm nghề y dược. Qua đó, một số kinh nghiệm và kĩ thuật y dược Ấn Độ được truyền bá vào Việt Nam.

c) *Âm nhạc – Vũ đạo*: Âm nhạc, vũ đạo Ấn Độ (một thần thái của văn hoá Ấn Độ) nằm ngay bên trong và cả bên ngoài sinh hoạt Phật giáo đã được truyền bá vào Việt Nam. Thí dụ: *Trống cơm, Hồ* và *Hồ cầm*, múa cổ tay (hình tượng nhạc cụ và vũ nữ Apsara trên chân bệ chùa Phật Tích, tháp Chương Sơn, điêu khắc gỗ chùa Thái Lạc (Hải Hưng[1])...).

---

[1] Nay thuộc tỉnh Hưng Yên (BBT).

d) *Ngôn ngữ*: Rất nhiều từ gốc Ấn trong tiếng Việt: chùa tháp (stupa), Bụt/Phật (Buddha), tăng, ni, tì kheo, phù đồ, la hán, "Hằng hà sa số"...

Điều quan trọng là văn hoá Việt cổ tiếp thu một liều lượng quan trọng ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ qua ngả đường Phật giáo (và cả Balamon giáo, như thờ thần và lễ hiến tế Bạch Mã, thờ Đế Thích (chùa Vua, Hà Nội), thờ linh vật *Linga*...) vào suốt thời Bắc thuộc và chống Bắc thuộc, khi ảnh hưởng văn minh Trung Hoa tràn lấn đất Việt và mang khuynh hướng đồng hoá rõ rệt.

Về khách quan, ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ là một *đối trọng* (contre-poids) của ảnh hưởng văn hoá Trung Hoa trên đất Việt. Nó có tác dụng *trung hoà* ảnh hưởng quá mạnh mẽ của văn minh Trung Hoa; góp sức cùng cơ tầng văn hoá Việt cổ ngăn chặn khuynh hướng đồng hoá của văn minh Trung Hoa; nó được hội nhập vào văn hoá Việt, làm giàu thêm nền văn hoá Việt; và góp phần làm nên cái khác của văn hoá Việt so với văn hoá Trung Hoa.

Lấy một ví dụ cụ thể ở Thăng Long thời Lý: Hoàng thành Long Phượng mở 4 cửa, nếu ở phía cửa Bắc thờ thánh Chân Vũ – Trấn Vũ – là một vị thần linh Trung Hoa được "nhập nội" vào đất Việt, thì ở phía cửa Đông lại thờ thần Bạch Mã là "vang bóng một thời" của ảnh hưởng Ấn Độ như trên tôi đã nêu, và cửa Tây Long thành được mang tên "Quảng Phúc môn", mở ra phía tây để mong đón phúc lớn rộng, "Phúc đẳng hà sa" của đức Phật ở Tây thiên...

3. Cũng vậy, đạo Phật từ Ấn Độ được truyền bá vào đất Việt ở buổi đầu thời Bắc thuộc và chống Bắc thuộc, về khách quan là một *đối trọng* của Nho giáo, khi Nho giáo cũng bắt đầu phát huy ảnh hưởng ở đất Việt từ buổi đầu Công nguyên với việc mở trường học nhằm "giáo hoá lễ nghĩa Trung Hoa" cho người Việt của các viên thái thú Tích Quang, Nhâm Diên.

Tôi không phải là một người bài Hoa quá khích để đến nỗi không thừa nhận nhiều ảnh hưởng "tích cực" của văn hoá

Trung Hoa tới người Việt, đất Việt, cũng như không đến nỗi không thừa nhận được rằng Nho giáo, nhất là Nho giáo nguyên thuỷ và Nho giáo Khổng, Mạnh cũng có một liều lượng nhân đạo chủ nghĩa nào đó, dù nhấn mạnh vào *nhân*, vào *nghĩa* hay vào *ái*. Thế nhưng, sao chăng nữa, Nho giáo vẫn là một công cụ tư tưởng của tầng lớp thống trị Trung Hoa nhằm nô dịch người nông dân Trung Hoa và các dân tộc ở vùng ngoại vi đế chế Trung Hoa lấn áp. Sao chăng nữa, dù có nhấn nhá vào *nhân, trí, dũng* là những *giá trị con người* muôn thuở thì Nho giáo vẫn đặt cược cơ bản vào *lễ*; mà *lễ* là gì nếu không phải thực chất là *trật tự* "Tiên học lễ, hậu học văn", nghĩa là trước hết và trên hết phải học tập để tôn trọng và duy trì trật tự đẳng cấp, trật tự trên dưới của ba mối quan hệ: Vua – Tôi, Cha – Con, Chồng – Vợ. Nếu hoàn toàn chấp nhận Nho giáo trong thời Bắc thuộc, thì nói chung chẳng còn gì là chống Bắc thuộc cả [cũng có nghĩa là] hãy cúi đầu trước "Thiên mệnh" trừu tượng và "Thiên tử" Trung Hoa cụ thể.

Song, người Việt cổ, tổ tiên chúng ta vốn sẵn có một nội lực tự sinh quật cường, bất khuất, thích lối sống riêng tự do thuần phác từ trước thời thuộc Bắc, một lối sống không quá ngăn cách giữa *vua* và *dân*, một lối sống khá bình đẳng giữa *cha* và *con* (cùng tắm một dòng sông) bình đẳng giữa *vợ* và *chồng* (và nếu có hơi "chênh" nhau thì vợ phải "hơn" chồng nữa kia). Bởi vậy, người bình dân Việt cổ khó lòng chấp nhận nổi trật tự "cương thường" của Nho gia. Song, người bình dân Việt cổ, vì là bình dân, nên khó lòng "cãi lí" nổi với các vị nho sĩ nhiều chữ nghĩa, "Văn chương chữ nghĩa bề bề". Họ chỉ có thể hạ uy thế Nho gia bằng thực tế, bằng cái "thần (...) ám ảnh"! Để có thể "cãi lí" với Nho gia, họ phải nhờ vả vào giới sư sãi vốn cũng rất giỏi chữ nghĩa nhưng đã siêu việt chữ nghĩa đến mức "vô ngôn" mà vẫn "thông", coi kinh "vô tự" mới là "chân kinh". Sao chăng nữa, đạo Phật đã chủ trương bình đẳng, Phật là đức Phật *đã thành*, chúng sinh là những đức Phật *sẽ thành*, chúng sinh đều có Phật tính vì gỗ đá đều có Phật tính, đến "cục phân" cũng còn có Phật tính nữa là!

Vì vậy, người bình dân Việt cổ đã khá dễ dàng hấp thụ cái căn bản triết lí nhân sinh của nhà Phật; và không biết có quá không nhưng một nhà Phật học Việt Nam đã nói có phần đúng rằng, ở thời Bắc thuộc, đạo Phật thấm vào lòng người dân Việt cổ như nước thấm vào lòng đất.

Hãy lấy cuộc khởi nghĩa của Lý Bí giữa thế kỉ VI làm ví dụ. Nhiều "chữ nghĩa" (phú ư từ tảo) ở thời ấy thì có mấy ai sánh bằng Tinh Thiều, ấy thế mà Tinh Thiều xin làm một chân nha lại cũng không xong, chỉ được chân gác cổng, vì họ Tinh không phải và không có "tiên hiền" theo chế độ "sĩ tộc" của Trung Hoa thời ấy. Họ Tinh bất mãn về quê và theo Lý Bí mà khởi nghĩa chống Bắc thuộc, chống lại chế độ "sĩ tộc" đẳng cấp Trung Hoa.

Lý Bí vẫn học Trung Hoa, bắt chước Trung Hoa – theo kiểu học để dùng "gậy ông đập lưng ông" – xưng "Đế", dựng triều đình, nghĩa là học lề lối tổ chức chính trị – hành chính Trung Hoa. Song, hành động biểu trưng của Lý Nam Việt Đế để làm vừa lòng dân chúng lại là việc dựng "chùa Khai Quốc" ở đất Rốn Rồng – Long Đỗ và cháu ông là người kế tục sự nghiệp đế vương của ông lại xưng là Phật Tử (con Phật) chứ đâu phải là Thiên Tử (con Trời) như các ông "con Trời" Hoa Hạ.

Bởi vậy, tôi cho rằng, trong bối cảnh Việt Nam thời Bắc thuộc và chống Bắc thuộc thì như một lẽ tự nhiên, *Phật giáo trở thành một tư tưởng dân tộc và tổ chức Phật giáo* (tăng đoàn, cư sĩ, phật tử) *trở thành một lực lượng dân tộc.*

Không phải bỗng dưng mà Phật giáo Việt Nam lại có *tính dân tộc*, hay mượn lời C. Mác vĩ đại, lại *"trở thành dân tộc"*. Điều đó là nhờ "cái có sẵn" trong bản thân nhân sinh quan Phật giáo (bình đẳng trong chúng sinh, không phân biệt chủng tộc quá quắt như tư tưởng sô-vanh Đại Hán) nhưng cơ bản là từ nội lực tự sinh của người Việt đang tích cực đấu tranh để trở thành dân tộc.

Dù ở trong dòng Thiền Tì Ni Đa Lưu Chi ít chất Phật Trung Hoa hay ở trong dòng Thiền Vô Ngôn Thông giàu chất Phật Trung Hoa, đa số sư sãi thời thuộc Đường, dù xuất thân là "người Việt bản địa" hay "người Việt gốc Hoa" thì vẫn bằng hoạt động thực tiễn hay bằng sinh hoạt tâm linh, góp phần không nên nói là nhỏ vào sự giải phóng dân tộc, sự phục hưng dân tộc và phục hồi văn hoá dân tộc. Chính bởi vậy mà ở buổi đầu độc lập, các vị sư sãi đạo cao đức trọng đã trở thành *cố vấn chính trị và tâm linh* cho các *vua dân tộc*, cho *chính quyền quân chủ dân tộc* để tạo nên một *mô hình quân chủ Phật giáo Đại Việt* – khác với mô hình quân chủ Tống Nho đương thời của Trung Hoa – mà mô hình sơ khởi có thể truy ngược lên thời đại Vạn Xuân khai quốc.

4. Dù tham luận của tôi đã khá dài và dài dòng văn tự – (nói chung không nên nói quá tham trong một bản tham luận) – tôi vẫn xin phép nói thêm một điều nữa, một điểm nữa thôi.

Phật giáo Việt Nam đã trải qua một mệnh vận thịnh suy, nhà Phật đâu có sợ "thịnh suy" – "Nhậm vận thịnh suy vô bố uý/ Thịnh suy như lộ thảo đầu phô" – mà "Thịnh", theo cái nghĩa được nhà nước quân chủ Lý – Trần nâng đỡ, bảo trợ... nhưng cũng chính vì nó (Phật gia) được chính quyền quá ưu ái mà sinh hoạt nhà chùa đã ngày càng trở nên xa hoa, sa đoạ, trái ngược hẳn với đời sống đức Phật (chối bỏ sinh hoạt cung đình), trái ngược với giới luật Bách Trượng đề ra (tự lao động mà sinh sống giản dị để dự bị giờ phút "đốn ngộ thành Phật"). "Suy", theo cái nghĩa về cơ bản là mất sự ủng hộ của chính quyền quân chủ Lê, Nguyễn đã ngày càng ngả sang *mô hình quân chủ Tống Nho kiểu Tàu*. Nhưng "suy" ở thượng tầng thì lại toả ra dân chúng các làng quê ở cơ sở hạ tầng. Nếu đừng quá khắt khe và cứng độ trong luân lí thì có thể khái quát rằng, Phật giáo Lý – Trần là Phật giáo quý tộc, còn Phật giáo Lê, Nguyễn là Phật giáo dân gian. Từ chỗ *trở thành dân tộc* từ trước sau thế kỉ X, Phật giáo Việt Nam đã *trở thành dân gian, nhân gian* – hay là đã được dân gian hoá – từ sau thế kỉ XV.

Quân chủ Nho giáo Việt Nam dựng ra cái *đình* ở làng quê với một "tiểu triều đình" trọng nam khinh nữ ở chốn đình trung, thì dân quê Việt Nam vẫn giữ và dựng mới cái *chùa*, cái *chùa làng* của dân gian chứ không phải cái "quốc tự" của triều đình, và những ai – trước hết là giới đàn bà – bị loại bỏ mọi sinh hoạt đình trung thì đã có một tổ chức (hội vãi bà), một trung tâm sinh hoạt tâm linh (chùa). Thời Lê, Nguyễn, *chùa làng* (đất vua, chùa làng) trở thành *đối trọng* của *đình làng* (đình của làng nhưng tuân thủ thiết chế vua quan) và bảo trợ cho quá nửa lực lượng dân tộc là đàn bà. Ai tôn trọng đàn bà thì người đó, lực lượng đó là bất tử.

Đạo Phật có thể mất đi, như mọi hiện tượng vô thường. Song, cái tinh tuý của văn hoá Phật giáo đã được dân tộc hoá và dân gian hoá thì mãi mãi trường tồn.

PHẬT GIÁO VÀ VĂN HOÁ DÂN GIAN VIỆT NAM

Vũ Ngọc Khánh
(Viện Văn hoá dân gian)*

Phật giáo từ lâu vốn đã đi sâu vào quần chúng Việt Nam, gắn bó với sinh hoạt cộng đồng của người Việt. Một sự gắn bó tự nhiên, không do áp đặt của chính quyền, cả khi Phật giáo được tôn làm quốc giáo; cả thời kì lịch sử vẫn gọi là thời kì suy thoái của Phật giáo. Nói suy thoái là nhìn vào những sự công kích của nhà nho, nhìn vào uy thế chính trị của môn đồ, phật tử trên vũ đài chính trị mà thôi. Trong quần chúng lúc đó, tình hình vẫn khác. Ngay cả những ông vua, ông quan nào đó đã ban bố những luật lệ để hạn chế Phật giáo, song thực tế các ông ấy vẫn sùng Phật như thường.

Nhìn chung, quá trình lịch sử trước đây, ta đã công nhận là nhân dân Việt Nam đều tiếp thu Nho, Phật, Lão (ta không bàn đến ở đây các tôn giáo khác như Thiên Chúa, Cao Đài mới xuất hiện hoặc truyền bá sau này). Những ảnh hưởng ấy đã lẫn lộn, đan xen nhau, đạo nọ sử dụng đạo kia nên cũng gây ra những điều ngộ nhận. Và cả cách hiểu, cách giải thích của các môn đồ, do thuộc nhiều dòng, nhiều phái khác nhau, đã làm biến dạng nhiều quan niệm gốc của các giáo chủ. Niết bàn chẳng hạn, đâu phải là một cõi thiên đường. Hình ảnh một xứ tưởng tượng như xứ Tây phương cực lạc làm gì có ở tâm trí

---

* Nay là Viện Nghiên cứu Văn hoá – Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam (BBT).

Hoàng tử Gautama? Cho đến những Thập điện Diêm Vương, Nghiệt kính đài, Chuyển kiếp sở cũng cần được xem lại gốc gác. Cứ đọc lên mấy cái tên của các ông Diêm Vương dưới quyền Phong Đô Đại Đế là đã thấy xa vời với giáo lí của Phật khi khởi thuỷ chống lại Balamon giáo. Làm gì có những Tần Quảng Vương, Sở Giang Vương, Tống Đề Vương... ở Ấn Độ, dù là trên trần giới hay ở chốn âm ti!

Tất nhiên là trên lĩnh vực nghiên cứu học thuật, chúng ta đã và còn có nhiều công trình nghiên cứu ảnh hưởng của Nho, Phật, Lão tới tư duy người Việt. Ở đây, giả sử có thể cho phép nhìn một cách tạm cho là tách bạch, thiết thực và dân gian, thì có thể hình dung ra những kết quả (hoặc mục đích) tiếp thu những giáo lí ấy ở một con người Việt Nam bình thường dân dã. Sống dưới một chính quyền phong kiến quan liêu, dưới sự giáo dục theo quy tắc mô phạm nhất định (dù được rèn cặp trong nhà trường hay thất học) với những luật lệ được ban hành, những nghĩa vụ phải đóng góp, con người Việt Nam ấy tiếp thu Nho giáo để tu thân, xử thế, để có thể giao tiếp và sinh hoạt trong guồng máy chung. Nhưng xã hội lại là một xã hội luôn luôn có những đe doạ, lo âu, những bất trắc không đo lường trước được. Con người kia bất lực trước những mối hiểm hoạ không ngờ. Đạo giáo đã đến và chỉ vẽ cho anh ta rằng có nhiều lực lượng huyền bí siêu hình gồm cả thánh thần, yêu ma, quỷ quái. Đạo giáo lại cũng giúp anh ta trong cơn lo âu, mê muội ấy những biện pháp cầu khẩn, lễ bái và cả bao nhiêu phép thuật cao cường, bịa đặt một cách khéo léo, tinh vi, khiến anh ta cũng dễ dàng chấp nhận. Đạo giáo đến trước, Nho giáo đến sau, nhưng ngay những ngày đầu của chặng đường Bắc thuộc, cũng đều đã có mặt để tạo thêm những áp lực tinh thần, thống trị người dân đang chịu thảm hoạ xâm lăng. Ở cả hai mặt của vấn đề ứng xử trong thực tế ấy, con người dân dã Việt Nam đều phải nhận tác động của Nho, của Đạo. Song còn một mặt khác nữa, mặt biểu hiện của tâm thức sâu xa, con người này cũng có nhu cầu bồi dưỡng.

Phật giáo đã đến và cũng được chấp nhận, mà có phần thoải mái hơn nhiều.

Những thế kỉ trước đây, kể cả những ngày xa xôi nhất, Việt Nam biết Phật giáo trước cả Trung Quốc – Phật giáo đi được vào quần chúng là có lí do chính đáng. Người dân không tiếp thu Phật giáo như một hệ tư tưởng, mà như để dùng một chữ của Thiền gia, một sự "ngộ" hồn nhiên. Không phải ngộ đạo! Câu chuyện ngộ đạo là chuyện giáo dục, thuyết pháp của các bậc đại sư đối với các tăng đồ mà cũng phải là các tăng đồ lỗi lạc, cũng phải là ở những trường hợp đặc biệt nào đó. Còn với dân gian, không phải là ngộ đạo, không phải chuyện giác ngộ mà là chuyện cảm thông, cảm thông vì Phật quả gần gũi, có tình. Phật nói đến cái bể khổ trong cuộc đời, đúng quá chứ còn gì nữa. Phật nói chuyện khổ mà nói những chuyện rất cụ thể như: sinh, lão, bệnh, tử. Những chuyện cụ thể rất dễ làm cho người ta liên hệ sâu xa, đó là quy luật của tư duy. Như vậy thì cùng với sinh, lão, bệnh, tử, lại còn cái khổ khác nữa, đều là thực tế mà mọi người dân bị trị thời xưa đều cam tâm chịu đựng. Phật lại nói đến chuyện "vô thường". Vô thường ư? Nếu đã có vô thường thì chắc là sẽ có chuyển biến. Người dân cùng khổ nào mà lại không mong có một sự chuyển biến, đổi đời? Chấp nhận sự đổi đời này, chẳng hơn là phải nép mình trong một cái trật tự mà kẻ thống trị cứ khẳng định là vĩnh viễn hay sao? Đổi đời ra làm sao, diệt khổ như thế nào thì chưa biết, song hãy cứ tin vào điều mà có người chia sẻ nỗi đau thương và niềm ước vọng của mình. Nhà nho, nhà đạo kia có bao giờ đề cập đến những điều gần gũi như thế đâu.

Phật quả là gần gũi, công bằng, vì Phật không hề chia cấp bậc. Có lẽ ngày xưa, chưa có người dân bình thường nào nghĩ đến khái niệm "bình đẳng". Nhưng đối với Phật, họ cũng có thể cảm nhận một cách sâu xa rằng, Phật có cái nhìn ngang hàng với tất cả chúng sinh. Với Phật, không ai là tiểu nhân, là quân tử, cũng không có quân, không có dân, chia cách nhau bởi cái hàng rào cấp bậc thực chất là hàng rào giai cấp. Với Phật,

còn là cả một niềm từ bi, bác ái, không có những hằn học, oán ghét, phục thù. Đó cũng là điều phù hợp với bản chất của dân tộc Việt Nam. Rồi tiếp đó, Phật kêu gọi tự giác, giác tha không những để giải quyết nỗi khổ của mình mà còn phải cứu nhân độ thế. Chắc chắn trong tư duy của người dân bình thường, chưa ai hề băn khoăn tìm hiểu ở chỗ này, thế nào là bản ngã, là chân như theo lẽ sâu xa của triết học Phật giáo. Người ta chỉ thấy ở đây một chủ nghĩa nhân đạo lớn lao và có phần tích cực. Có thực hiện được hay không là vấn đề khác mà chúng ta sẽ xem xét để phê phán giá trị của học thuyết này. Nhưng ở đây, rõ ràng đó là điểm chính yếu trong nhiều nguyên nhân Phật giáo gắn bó được với quần chúng.

Tâm lí dân gian Việt Nam ta thiên về sự cân bằng, sự bù đắp. Nỗi khổ hôm nay phải được đền bù bằng sự sung sướng ngày mai. Cô Tấm trong truyện cổ tích trải qua bao nhiêu gian nan, cuối cùng vẫn được phần thưởng là hạnh phúc. Phật giáo cũng hứa hẹn với con người sự đền bù ấy, đền bù không do quyền phép nào, chỗ dựa nào của Nho gia, cũng không do cán cân phúc tội của Đạo gia, mà chính do nỗ lực của bản thân mình. Người dân bình thường xứ ta ở phần bản chất cũng đã có quan niệm nhận thức như vậy, mà chắc chắn không phải vì do họ quán triệt thuyết Bát chánh đạo của nhà thiền. Mặc dù Bát chánh đạo cũng không có gì là thần bí, song dễ đã có mấy ông sư nhớ được đủ tám đường Phật tổ vạch ra. Vấn đề là ở cái tinh thần quán xuyến rút từ Bát chánh đạo. Tinh thần ấy là sự cố gắng tu dưỡng, vun thêm cho bản thân mình, và tinh thần ấy mỗi người dân bình thường đều có. Họ cũng mong mỏi một sự đền bù và càng tin tưởng vào sự đền bù này khi thấy Phật tổ vạch ra cho họ để khẳng định điều tất nhiên sẽ đến.

Còn một điểm nữa, không liên quan nhiều với triết học, với tư duy, nhưng gắn bó với tâm hồn và có lẽ cũng nên nêu đến, khi tìm hiểu sự gắn bó của quần chúng nhân dân đối với đạo Phật. Người Việt Nam ta vốn có tâm hồn thi sĩ. So với Nho, với Đạo, với nhiều tôn giáo, thì Phật giáo có phần gần

với thiên nhiên hơn, mang nhiều yếu tố thẩm mĩ hơn. Thơ nhà nho, nhìn trong đại thể ở Việt Nam ta, rõ ràng là ít chất "thơ" hơn tác phẩm của các nhà thiền. Sinh hoạt ở chùa gợi nhiều rung cảm sâu lắng, cũng như cuộc đời của nhiều tôn giả, hành giả, thiền sư xuất thế hay nhập thế, không phải không có một sự quyến rũ nhất định, gợi sự hấp dẫn và hâm mộ, hơn là né tránh và đề phòng.

Tuy nhiên, không phải Phật giáo đi được vào quần chúng, có một sự gắn bó sâu xa nhất định, mà không bị một sự thẩm định hay chọn lựa nào. Hình như có một tác giả phương Tây cho rằng, người Việt Nam không chọn lựa, sẵn sàng tiếp thu tất cả. Sẵn sàng tiếp thu thì đúng, vì đó là bản chất khoan dung và cũng là yêu cầu của sự tồn tại trong những thế đối lập, nhưng không chọn lựa thì là sai. Có lựa chọn và lựa chọn để chối bỏ, hoặc để đồng hoá nữa. Đối với Phật giáo, sự lựa lọc này cũng bao hàm cả ý phê phán. Ngày nay, chúng ta đã có thể chỉ ra được nhiều khuyết điểm của Nho, Phật, Lão ở góc độ chính trị hay góc độ triết học tư tưởng. Dân gian xưa không có điều kiện và trình độ làm công việc ấy, song khi họ chấp nhận, chối bỏ hoặc biến hoá những giáo lí để thích nghi được với trình độ tư duy, với thể cách sinh hoạt tinh thần của họ, thế là họ đã lộ cái ý đồng hay không đồng. Có thể nói hơi dí dỏm một tí rằng, văn hoá dân gian Việt Nam đã hoá Phật nhiều hơn là Phật hoá. Phật giáo đến Việt Nam, dù là Phật giáo của từ khởi thuỷ hay sau này đa dạng vì Tiểu thừa, Đại thừa thì cũng vẫn trước nhất phải nhập vào với tín ngưỡng bản địa, để biến những Man Nương thành Phật Mẫu, Ỷ Lan thành Quan Âm mà không cần tạo ra xung quanh những nhân vật ấy những gì huyền bí, thần kì cho lắm. Huyền bí, thần kì phải chăng là ở tín ngưỡng của lễ nghi nông nghiệp hoặc tín ngưỡng cổ sơ nhập vào Phật, để li kì hoá những hiện vật được tôn thờ như viên đá, cây gỗ, những hiện tượng tự nhiên như sấm, chớp, mây, mưa? Có câu chuyện cầu mưa được biểu hiện cụ thể bằng biện pháp tắm Phật, có câu chuyện được cầu tự

nơi cửa Phật chứ không có chuyện diệt sinh. Có thể kể ra nhiều sự kiện tương tự.

Ta vừa nói trên đây câu chuyện diệt sinh. Cần phải dừng lại một chút, vì đây có vấn đề sâu xa của triết lí nhà Phật. Cái "sinh" của nhà Phật là do nhân duyên, bởi cái "duyên" này muốn khỏi khổ thì cần phải diệt khổ. Diệt là một điểm quan trọng trong Tứ diệu đế. Ở phần sâu xa huyền ảo của nó, diệt đây là diệt cái vô minh để cho con người có thể hoà nhập vào với tồn tại khách quan, như thế mới hoàn toàn thoát li cái khổ. Phần uyên áo ấy, ở góc độ triết học ta có thể hiểu được, nhưng trong dân gian làm gì có được sự biện chiết rạch ròi. Người ta chỉ hiểu một cách nôm na, và cũng hiểu qua về sự tu hành khắc khổ của những vị sư để nghĩ rằng, đây là vấn đề xa lánh cuộc đời vì cuộc đời là bể khổ. Thái độ ấy là không chấp nhận được, mặc dầu người ta công nhận sự khổ cực của kiếp người: Sống trong cái khổ đau da diết, mênh mang từ kiếp này sang kiếp khác, dân gian đồng cảm với sự phân tích thực trạng khổ theo giáo lí của Phật nhưng họ vẫn có một triết lí riêng. Biết khổ mà không sợ khổ, không sợ cả cái chết. Nếu sợ, đã không có cái lạc quan cố hữu ở cốt tính Việt Nam. Dân gian Việt Nam có kêu khổ nhưng không có ý muốn phủ định cuộc đời. Họ càng không sợ chết, không như người Tây phương luôn luôn có nỗi sợ hãi với cái chết, với cái ngày mai ở chốn thoát trần phải đứng trước Thượng đế. Họ chỉ sợ nếu chết ở chốn tha phương không được về với cha mẹ, tổ tiên, mà nhất là chết không có con cái. Không có con không phải là cái tội vô hậu như nhà nho giải thích. Không có con thì không tiếp tục được cuộc đời mà tiếp tục sự sinh sôi nảy nở luôn luôn là một yêu cầu chính đáng. Cuộc đời là khổ đấy, nhưng vẫn hứa hẹn những cảnh đẹp như trong những bức tranh đại cát của dân gian. Cầu tự rõ ràng là xa lạ với giáo lí nhà Phật, nhưng người ta vẫn đi chùa cầu con chính là như vậy.

Trong sinh hoạt cộng đồng truyền thống Việt Nam, ai cũng biết có hiện tượng nổi bật là hội hè, đình đám. Hội ấy là

hội của công xã, là hội làng. Điều lâu nay thường bị quên đi hoặc ít được nhắc đến là trong các hội hè ấy là hội chùa khá phổ biến và cũng lâu đời hơn nhiều (chùa có trước đình). Hội chùa cũng như hội làng là tiêu biểu cho cuộc sống hồ hởi của công xã, một dịp để con người được giải phóng tình cảm, hoà cái ta của mình vào cái ta của công xã, không bị giáo lí khuôn phép gò bó và toả chiết tâm hồn. Dưới mái nhà chùa mà vẫn được phép giao lưu tình cảm, bao nhiêu câu chuyện tình duyên đằm thắm diễn ra bên cạnh cửa thiền. Trong văn chương thì những nho sĩ, những tài tử giai nhân đã sẵn sàng vi phạm: Chàng Từ Thức thì "Am mây mơ tưởng non Vu những ngày". Còn chàng Tất Chánh nhìn thấy cô Kiều Liên lại ngỡ là "Đức Quan Âm đã giáng sinh bao giờ". Nho sĩ mà còn thế thì những người khác trong dân gian còn có thể tự do hơn. Hoá ra, cửa từ bi không hề nghiêm ngặt như chốn cửa Khổng sân Trình, càng không phải đầy những hăm doạ như chốn cửa ngục Diêm Vương. Phật chứng nhận cho cuộc sống hồn nhiên của công xã. Vả lại, cũng nên thêm một nhận xét, trong kho tàng diễn xướng Việt Nam, những tích Phật quả là rất ít, hình như chỉ có câu chuyện Thị Kính trong chèo và mẩu chuyện chạy đàn phá ngục có liên quan đến nhân vật Mục Liên. Thật khác xa với kho tàng diễn xướng ở vùng Đông Nam Á mà sự tích Tất Đạt Đa được đưa nhiều lần lên sân khấu dân gian. Hội hè ở Campuchia chẳng hạn, nối liền Phật với người. Ở Việt Nam cũng gắn bó với đời sống tâm linh. Phật chỉ đóng vai trò hỗ trợ, chứng kiến đời sống công xã, bởi vì cơ sở làng mạc của Việt Nam vốn dĩ vững vàng, ở chùa thật ra cũng chỉ là ở làng mà thôi. Người dân bình thường cảm nhận rõ điều ấy, mà các nhà chữ nghĩa cũng thế. Ẩn sĩ Trung Quốc lên núi, ẩn sĩ Ấn Độ vào rừng, còn ẩn sĩ Việt Nam thì vào chùa và quán, nhưng thực ra là về làng để hoà vào cuộc sống công xã. Lánh đời nhưng vẫn cứ lo đời. Có biết bao nhiêu nhà chùa ở đất nước ta đã lo đời như thế. Mà đây là cả truyền thống, tính từ Ngô Chân Lưu (Khuông Việt) cho đến những nhà chùa là

cơ sở chống Pháp, những nhà chùa trở thành nơi đăng đàn bái tướng, phất cờ khởi nghĩa chống xâm lăng. Các ẩn sĩ, các chiến sĩ, kẻ lánh đời, kẻ lo đời vẫn là một trong con người tu hành kia, nổi bật như Trần Nhân Tông, Ngô Thì Nhậm, mà chung thì là cả trong đám môn đồ thiện nam tín nữ. Nét nhập thế ở tâm lí dân gian đất Việt đã tô rõ nét hơn nhập thế của Bồ Tát Địa Tạng: Ta không vào địa ngục thì ai vào địa ngục? Và nó cũng làm mờ đi những nét xuất thế không ít trong các khuynh hướng Phật giáo sau này.

Trong bao nhiêu biểu hiện của sinh hoạt cộng đồng, nhìn riêng ở các bình diện văn hoá, bình diện tín ngưỡng, chúng tôi nghĩ rằng trên đây là vài nét sơ lược nhằm rút ra mối tương quan giữa Phật giáo và lương tri của quần chúng bình dân Việt Nam và chỉ nhặt lấy những phần tương đối rành mạch. Trong thực tế quá trình lịch sử, vấn đề đã không diễn ra một cách giản đơn. Có nhiều trường hợp Nho, Đạo đã chen vào Phật giáo làm biến dạng nó, trường hợp khác, Phật giáo cũng vay mượn cả của Nho, của Đạo, để tự mình đi xa với tinh thần Phật giáo lúc ban đầu. Rồi cũng bởi dân gian ta không quen với tư duy triết học như các nhà chuyên môn, dân tộc ta lại không ưa những cuộc xung đột để gây ra những kết quả như kiểu chiến tranh tôn giáo, do đó mà sự phân tích, tiếp thu cũng không mấy khi được thấu đáo, ngọn ngành. Phật giáo vì vậy thường hay bị ngộ nhận, thậm chí còn bị xem là mê tín dị đoan. Và cũng rất nhiều trường hợp xuất hiện những nhà sư, những nhà chùa tha hoá, những môn đồ phá giới. Trả lại cho Phật giáo sự đóng góp xứng đáng của nó trong lịch sử tư tưởng Việt Nam, đồng thời không quên những nhược điểm của nó mà chính dân gian đã nhận ra trong quá trình lựa lọc, là điều cần thiết.

VÀI NÉT VỀ PHẬT GIÁO VÀ LÀNG XÃ

(Một cái nhìn dân tộc và tư tưởng)

Phan Đại Doãn
(Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội)*

Ở Việt Nam cũng như nhiều nước châu Á, tôn giáo và tư tưởng triết học không phân biệt rõ ràng, nhiều khi lại kết hợp. Bởi vậy, nói về Phật giáo cũng là nói về tư tưởng và tôn giáo.

Bài viết này xin trình bày vắn tắt về hai vấn đề:

– Phật giáo và làng xã.

– Có một dòng Phật giáo dân gian.

Trên cơ sở này, bài viết góp phần tìm hiểu bộ mặt tư tưởng của Phật giáo Việt Nam.

1. Phật giáo và làng xã

Dòng Phật giáo có ảnh hưởng sâu sắc và lâu dài trong xã hội Việt Nam là Thiền tông (Nam tông của Lục tổ Huệ Năng).

Thiền tông có một số đặc điểm mà dân gian dễ chấp nhận:

1.1. Phật giáo Thiền tông ít bàn về lí luận (hình như khi sang Thiền thì Phật giáo cũng đã cạn kiệt về lí luận) mà chuyển sang *tông phong*, phong cách tu hành. Thiền tông chủ trương "bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật, tức tâm thị Phật". Như vậy, chủ trương của Thiền tông là lôi kéo thế giới Tây phương cực lạc về với trần thế, đặt nó trong lòng con người, tâm thị Phật.

---

* Nay là Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

1.2. Thiền tông lại chủ trương lao động, theo thanh quy của Bách Trượng (720 – 814): "Nhất nhật bất tác, nhất nhật bất thực" (Một ngày không làm, một ngày không ăn) và lấy việc phục vụ xã hội làm điều kiện tu hành. Điều này khiến cho tăng nhân không hoàn toàn là tầng lớp ăn bám xã hội.

Thiền tông lại chấp nhận sự bần khổ, coi sự chịu đựng bần khổ cũng là cách tu hành.

Chấp nhận lao động và chịu bần khổ cũng là điều khiến cho Thiền tông dễ đi sâu vào nông thôn, dễ bám vào làng xã.

1.3. Thiền tông có khi còn đi xa hơn nữa, cho phép sát sinh, chấp nhận giết người, giết một người mà cứu muôn người cũng là làm điều quả phúc. Phật tử không hoàn toàn là kẻ bị động, bất bạo động mà có thể vùng lên chống áp bức, bóc lột. Do vậy, ở Việt Nam, thời phong kiến cũng có nhiều cuộc khởi nghĩa nông dân do nhà sư lãnh đạo. Cuối Trần có Phạm Sư Ôn; Lê mạt có Nguyễn Dương Hưng; thời Nguyễn có nhiều sư tăng ở Huế tham gia khởi nghĩa Chày Vôi (Đoàn Trưng, Đoàn Trực).

Mặt khác, điều kiện xã hội Việt Nam xa xưa cũng mở rộng cho Phật giáo dễ dàng du nhập so với Trung Quốc, Phật giáo khi vào Trung Quốc đã bị phản ứng mãnh liệt bởi tâm lí dân tộc, truyền thống văn hoá và đặc biệt là bởi ý thức hệ Nho giáo. Phật giáo gạt bỏ gia đình, thân tộc, không bàn đến tam cương, quân thần, phụ tử, không bảo vệ trật tự đẳng cấp, mà lại truyền giảng về bình đẳng, nhân ái, giải thoát con người. Sự mở rộng Phật giáo sẽ làm suy yếu kết cấu gia đình tông tộc, suy yếu trật tự đẳng cấp, bào mòn các nguyên tắc luân lí, chính trị của Nho giáo. Phật giáo đã bị Nho giáo phản kích kịch liệt, liên tục. Mãi đến Tuỳ – Đường (thế kỉ VII đến thế kỉ IX), Phật giáo mới thịnh hành, nhưng không áp đảo được Nho giáo.

Phật giáo vào Việt Nam tương đối thuận lợi, phát triển nhanh chóng, hầu như không có phản ứng sâu sắc trừ một số ít nho sĩ thời Trần, Hồ. Xã hội Việt Nam khi tiếp nhận Phật giáo

từ Ấn Độ hay từ Trung Quốc sang chưa có sự phân chia gay gắt và đối kháng đẳng cấp kịch liệt, đồng thời mối quan hệ tông tộc gia đình chịu ảnh hưởng lí thuyết tam cương chưa nặng nề. Điều này khiến cho Phật giáo khi thâm nhập không bị phản ứng, đả kích. Song, có lẽ lí do chính là Phật giáo khi vào đây không gây một đảo lộn, một biến cách; không phủ định những giá trị tinh thần của phong tục tập quán truyền thống của từng người, của gia đình, của xã hội nên khi Phật giáo lan tràn, mở rộng thì các quan hệ gia đình, quốc gia, các yếu tố tín ngưỡng bản địa và mọi trật tự kinh tế – xã hội rất ổn định.

Phật giáo lại biết bám lấy làng xã bằng nhiều hoạt động cụ thể có tổ chức, kết hợp với tín ngưỡng bản địa, hội hè, y học, kể cả lao động sản xuất. Nhà sư và ngôi chùa có vai trò quan trọng trong đời sống dân gian cổ truyền. Ở Bắc Bộ trước đây hầu như làng nào cũng có chùa. Ví dụ, một xã Thanh Khương, huyện Thuận Thành (Hà Bắc) có 5 làng mà có đến 8 chùa, còn thì hầu như mỗi làng một chùa.

Ngoài thờ Phật, chùa lại thêm tín ngưỡng dân gian, có thờ tổ tiên cho những người kí kị, có thờ thần Thượng Ngàn, Liễu Hạnh, chùa còn mở hội vui chơi. Ngày Phật Đản của các chùa như Gióng, Láng, Thầy... là những ngày hội văn nghệ dân gian phong phú, lôi cuốn nhiều người. Ngôi chùa thành một trung tâm văn hoá ở nông thôn. Ở Bắc Ninh xưa, hát quan họ được tổ chức trong hội chùa. Chùa còn sáng tạo ra loại văn *kể hạnh*, trên ý nghĩa này mà nói thì Phật giáo đã góp phần làm phong phú cho nền văn hoá dân tộc. Kiến trúc, điêu khắc, văn học, sân khấu đều có đề tài Phật giáo. Có thể cho rằng, Nho giáo về mặt nào đó làm tư tưởng và văn hoá khô cứng thì Phật giáo có phần làm mềm hơn, cá thể hơn, phong phú và sinh động hơn.

Do Phật giáo bám sâu vào làng xã nên có sức sống lâu dài và tương đối ổn định. Vào thời Lý – Trần, Phật giáo thịnh vượng nhất, được nhà nước nâng đỡ, từ thời Hồ và Lê sơ

về sau thì vai trò của Phật giáo bị giảm sút (Nho giáo ở vị trí thống trị và chi phối), nhưng Phật giáo vẫn cứ duy trì và mở rộng khắp nông thôn, bởi lẽ Phật giáo có cơ sở làng xã vững vàng.

2. Có một dòng Phật giáo dân gian

Từ những thế kỉ xa xưa, Phật giáo Việt Nam không hoàn toàn đồng nhất ở mọi thời điểm và mọi thời kì, có hình ảnh của Phật giáo Ấn Độ – Đông Nam Á; lại có hình ảnh Phật giáo Thiền tông, có dòng Phật giáo tương đối thuần khiết, nhưng cũng có dòng Phật giáo dân gian.

Phật giáo có nguồn gốc Ấn Độ do Khâu Đà La và Ma Ha Kỳ Vực truyền vào đầu tiên ở Luy Lâu là dòng Phật giáo dân gian. Phật giáo này dung hợp với tín ngưỡng cổ, tục cúng các hiện tượng tự nhiên nguyên thuỷ của cư dân nông nghiệp.

Tại Luy Lâu – tức là Dâu (Thuận Thành, Hà Bắc), hình tượng Phật như là cái vẻ bề ngoài mà nội dung chủ yếu là các thần Mây, Mưa, Sấm, Chớp được mang tên là Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện. Tương truyền người sinh ra bốn Phật này là bà Man Nương bản địa, người làng Mèn (Mãn Xá, Thuận Thành, Hà Bắc). Bà Man Nương cũng được gọi là Phật tổ hay Phật mẫu. Trong chùa Dâu, bên cạnh tượng Phật Thích Ca, Bồ Tát, Pháp Vân, lại còn có thờ đá (gọi là Đức Thạch Quang).

Cho đến nay, dân gian vẫn gọi cách bố trí tượng thờ và cách thờ cúng là "tiền Phật, hậu Thánh". Phật Đản ngày 08 tháng Tư (Âm lịch) của chùa Dâu là ngày hội tổ chức các lễ nghi nông nghiệp như cầu mưa, cầu mùa màng tươi tốt. Đây là một hỗn hợp mà tín ngưỡng bản địa dân gian là nội dung chủ yếu. Phật và Pháp không hoàn toàn giống như bản chất tôn giáo và nội hàm triết học của Phật giáo. Dường như ở đây không có cái sinh diệt, cái giải thoát trong tư tưởng Phật học mà là sự cầu mong phồn thực trong lễ nghi nông nghiệp.

Còn Tứ Pháp (Vân, Vũ, Lôi, Điện) là danh từ chỉ bốn vị thần khoác áo Phật. Theo Nguyễn Duy Hinh thì trong kinh điển

Phật giáo Ấn Độ, Trung Quốc, hầu như không có khái niệm Tứ Pháp. Trong khi kinh Phật còn nhiều khái niệm mở đầu bằng tứ như Tứ diệu đế, Tứ quả, Tứ tượng, Tứ pháp giới, Tứ nhiếp pháp... thì Tứ Pháp vùng Dâu là khái niệm và hình tượng độc đáo của Phật dân gian.

Hệ thống dân gian Tứ Pháp này từ trung tâm Dâu đã truyền đi các địa phương khác như Tứ Pháp ở xã Lạc Hồng, huyện Mỹ Văn (Hải Hưng[1]), Tứ Pháp ở Thường Tín (Hà Sơn Bình[2]).

Theo tài liệu *Cổ Châu Phật bản hạnh* tại chùa Dâu (khắc năm Cảnh Hưng thứ 13, 1752) thì các vua nhà Lý có lần rước Phật Dâu về Thăng Long lập đàn tràng và đề cao hơn sơn môn Luy Lâu. Tôi cho rằng, có thể sơn môn này cũng góp phần không nhỏ trong việc giúp nhà Lý lập tông phái Thảo Đường.

Vậy, Phật giáo Dâu là sự lắp ghép, kết hợp giữa Phật giáo có nguồn gốc Ấn Độ với văn hoá Việt cổ (mà yếu tố thứ hai là chính) tạo thành một dòng Phật giáo dân gian độc đáo. Sơn môn này rất gần gũi với nhân dân làng xã nghèo khổ mà họ không hiểu nhiều về Tứ diệu đế, Bát chánh đạo. Sự lắp ghép trên cũng giúp sơn môn này phồn thịnh lâu dài cho đến ngày nay, trong khi đó, các sơn môn Đình Bảng, Kiến Sơ thì đã bị suy tàn.

Tóm lại, qua những trình bày trên, ta thấy rõ ràng là Phật giáo vào Việt Nam tương đối thuận lợi, phát triển nhanh chóng. Phật giáo đã sáng tạo ra ngôi chùa vừa thể hiện được đặc trưng văn hoá dân gian, vừa giải quyết được nhu cầu tín ngưỡng tư tưởng thời trước, vừa chứa đựng những sinh hoạt hội hè. Chính vì vậy mà có thể coi Phật giáo làng xã là một thành tố văn hoá có tính chất dân tộc góp phần ngăn sự xâm nhập và ảnh hưởng của Nho giáo, của lễ giáo phong kiến Trung Hoa vào nông thôn.

---

[1] Nay là Mỹ Hào, Hưng Yên (BBT).

[2] Nay là Thường Tín, Hà Nội (BBT).

MẤY NÉT VỀ ĐẠO PHẬT VIỆT NAM QUA CÁC THỜI KÌ LỊCH SỬ

Vũ Thanh Huân
(Ban Dân vận Thành phố Hồ Chí Minh)

Đạo Phật truyền bá ở Việt Nam tính đến nay đã gần 2000 năm. Trong khoảng thời gian dài đó, do sự thay đổi của tình hình kinh tế, chính trị – xã hội ở Việt Nam, đạo Phật cũng đã trải qua một số bước phát triển và hình thành nên một số giai đoạn tương đối rõ rệt. Dưới đây, chúng tôi xin trình bày những nhận thức đầu tiên về vấn đề này.

1. Đạo Phật Việt Nam ở giai đoạn đầu của sự truyền bá

Vào thế kỉ đầu Công nguyên, mặc dù đang còn phải chống lại các thế lực thực dân phương Bắc, nhân dân Việt Nam vẫn đủ thông minh, tỉnh táo để tiếp nhận nền văn minh Ấn Độ mà lúc đó tiêu biểu là đạo Phật đến với dân tộc ta bằng tinh thần hoà bình, hữu nghị.

Sự tiếp nhận đạo Phật trong một hoàn cảnh, một tình hình như vậy không thể bỏ qua vấn đề nội dung của đạo Phật. Điều đó có nghĩa là bản thân nội dung của đạo Phật, khi truyền vào, có những nội dung nào đấy mà nhân dân Việt Nam lúc bấy giờ có thể chấp nhận được. Ở đây, chính là do nội dung của hai nền tín ngưỡng (Phật giáo của Ấn Độ và tín ngưỡng đa thần của người Việt Nam) trên thực tế hay ít nhất cũng theo cách hiểu của người Việt Nam đương thời, có nhiều điểm, nhiều nét giống nhau. Có lẽ do những nét giống nhau, hay có ưu thế của từng điểm của hai nền tín ngưỡng mà có sự hợp nhất để tạo nên hình tượng các chùa Pháp Vân, Pháp Vũ,

Pháp Lôi, Pháp Điện. Tức là tín ngưỡng Phật và tín ngưỡng đa thần của người Việt Nam lúc đó đã có sự hợp nhất. Hình ảnh Phật dường như trở thành hình ảnh Bụt.

Bụt của người Việt Nam, không chỉ thuần tuý là kết quả của việc phiên âm thuật ngữ Bouddha. Rõ ràng, hình ảnh Bụt của người Việt Nam là một sáng tạo từ hai nguyên liệu là tín ngưỡng Phật và tín ngưỡng thần linh đương thời của nhân dân Việt Nam. Bụt có những nét giống Phật nhưng cũng có những nét khác Phật. Bụt giống Phật ở lòng từ bi, bác ái, vị tha đối với những người bị áp bức, bị bóc lột. Nhưng Bụt khác Phật ở chỗ bất kì một người nghèo nào gặp tai nạn, gặp cảnh áp bức, bất công mà cần tới Bụt, Bụt lập tức xuất hiện để cứu vớt trực tiếp. Bụt có những nét giống thần trong nhà nhưng lại có cả oai quyền, hiệu lực lớn hơn cả Trời (Giàng). Đối với người bị áp bức thì Trời ở quá xa, kêu cứu khó thấu, các thần tuy gần nhưng lại yếu đuối, bất lực trước những việc quá sức của mình...

Bụt trong quan niệm của người Việt Nam lúc đó không phải là tâm, không phải là giác ngộ. Niết bàn cũng không phải là sự giải thoát khỏi dục vọng, khỏi sự mê mờ. Sự cúng dường, bố thí không phải là để từng bước cởi bỏ chấp trước cực đoan mà là để được tiếp xúc hay chuẩn bị để được thần linh hay Bụt tiếp xúc, phù hộ...

Tóm lại, trong quan niệm của người Việt Nam về đạo Phật, khi tôn giáo này mới thâm nhập, thì đó mới chỉ là thứ tôn giáo thần bí, cũng như bất cứ một tôn giáo nào đều do một vị thần sáng tạo và cai quản. Vị thần đó là kết quả nhào nặn tín ngưỡng thần linh của người bản địa với tín ngưỡng vốn có của Phật giáo. Đáp số đó chính là hình tượng ông Bụt.

Ông Bụt vừa là lí tưởng của nhân dân Việt Nam bị áp bức muốn được bảo vệ để thoát khỏi bị áp bức, vừa là biểu tượng chống ách áp bức do các thế lực thực dân phong kiến Trung Hoa lúc đó đang nô dịch nhân dân ta.

Hình tượng hay biểu tượng ông Bụt đó còn được duy trì hơn chục thế kỉ sau, tạo ra một dòng hay một tuyến tín ngưỡng của các tầng lớp nhân dân lao động mà lịch sử vẫn quen gọi là tín ngưỡng Phật giáo dân gian hay tín ngưỡng Phật giáo thần bí.

2. Đạo Phật Việt Nam trong thời kì đấu tranh giành lại độc lập dân tộc diễn ra sôi nổi quyết liệt

Cuối thế kỉ II, kinh sách Phật giáo đã được phiên dịch và truyền bá ở nước ta với một khối lượng khá lớn. Có tài liệu nói là 15 bộ, có tài liệu cho rằng con số đó còn lớn hơn. Trong số kinh sách Phật giáo lúc đó, nổi tiếng có *Lí hoặc luận* của Mâu Bác và kinh *Tứ thập nhị chương*.

Khối lượng lớn kinh sách đó được phiên dịch và truyền bá không có nghĩa là yếu tố logic đã lấn lướt yếu tố thần bí trong quan niệm về đạo Phật của người Việt Nam đương thời. Sách *Lí hoặc luận* quan niệm về Phật như sau:

"Phật là nguyên tố của Đạo và Đức, nguồn gốc của thần minh. Phật nghĩa là thức tỉnh, ngài có thể biến hoá không cùng, phân thân tán thể, khi thì có đó, khi thì không có đó, khi lớn khi nhỏ, khi vuông khi tròn, khi già khi trẻ, khi ẩn khi hiện, lửa không đốt được, dao không đâm được, trong bùn không nhiễm, giữa hoạ không bị tai ương, khi đi thì có thể bay, khi ngồi hào quang sáng chói. Đó là Phật".

Kinh *Tứ thập nhị chương* nói về "luân hồi":

"Những nhơ uế của các tâm đã rửa sạch thì mới biết được hồn linh từ đâu tới và sẽ đi về phía sinh tử nào".

Những dấu vết ấy chứng tỏ rằng, đạo Phật trong quan niệm của người Việt Nam lúc đó đã mang nhiều tính chất của Mật giáo.

Sang đầu thế kỉ thứ III, theo sách *Cao tăng truyện*, Khương Tăng Hội, một cao tăng nổi tiếng không những ở Giao Châu đồng thời còn nổi tiếng ở Đông Ngô, vẫn còn tìm cách làm cho Ngô Tôn Quyền (vua nước Ngô thời Tam Quốc) phải "kinh dị về sự linh nghiệm của xá lợi Phật".

Nhà sư Chi Cương Lương Tiếp (thế kỉ thứ III), Đạt Ma Đề Bà và Huệ Thắng (thế kỉ thứ V) có những cố gắng thoát li khỏi tín ngưỡng Phật giáo thần bí để đối phó với nguy cơ đạo Phật bị lung lay niềm tin về tính chất thần bí trong quan niệm về đạo Phật của dân gian.

Bước sang thế kỉ V, sự xuất hiện của Tì Ni Đa Lưu Chi đã tạo ra được một bước ngoặt của Phật giáo Việt Nam. Bước ngoặt đó được đánh dấu bằng hai sự kiện, sự kiện thứ nhất là quan niệm mới về Phật giáo; sự kiện thứ hai là đạo Phật đóng góp cho sự nghiệp giành lại độc lập, tự chủ cho dân tộc.

Quan niệm mới về Phật giáo, được thể hiện qua lời của Tì Ni Đa Lưu Chi, khi truyền tâm ấn cho Pháp Hiển: "Tâm ấn của chư Phật không có lừa dối, trọn vẹn như Thái Hư, không thừa, không thiếu; không đi, không lại; không được, không mất; không giống, không khác; không thường còn, không gián đoạn; vốn không nơi sinh cũng không nơi diệt; không xa cách mà không phải không xa cách; chỉ vì đối với cái duyên tà vọng mà phải đặt ra cái tên giả thiết đó thôi...". Ở đây đã vắng bóng thần linh.

Bước sang lĩnh vực đấu tranh cho độc lập dân tộc, Phật giáo Việt Nam lúc này lại sử dụng những tri thức về Khổng, về Mật tông, về sấm vĩ, phong thuỷ, tức là những kiến thức có tính chất thần bí khác.

Tiếp đến năm 820, ở nước ta tiếp nhận thêm dòng Thiền Tì Ni Đa Lưu Chi chủ trương việc truyền thừa Tâm ấn Phật, thì dòng Thiền Vô Ngôn Thông lại chủ trương Tâm ấn hay Giác ngộ, không thể do một ai khác trao truyền cho mình mà mình phải tự thực hiện lấy, tức là mình tự giác ngộ cho mình.

Tuy nhiên, trong đời sống, các thiền sư của dòng Thiền này vẫn sử dụng cái gọi là pháp thuật và niệm Phật. Pháp thuật thì vận dụng vào đời sống, niệm Phật thì để đạt tới tuệ giác.

3. Đạo Phật Việt Nam trong triều đại Lý – Trần

Dưới hai triều Lý – Trần, đạo Phật thâm nhập vào tất cả các lĩnh vực của đời sống xã hội. Riêng về sinh hoạt, Phật giáo

đã thành lập dòng Thiền Thảo Đường vào thời Lý, dòng Thiền Trúc Lâm Yên Tử vào thời Trần.

Dòng Thiền Tì Ni Đa Lưu Chi và dòng Thiền Vô Ngôn Thông lúc này trở thành một phần nội dung của dòng Thiền Trúc Lâm Yên Tử. Nói khác đi, ba dòng Thiền có trước đã được nhà Trần chọn lọc để tạo nên dòng Thiền Trúc Lâm Yên Tử.

Thời Lý là thời mà Phật, Nho thâm nhập vào nhau rất rõ nét. Tập đoàn phong kiến thời Lý phát triển mạnh mẽ đạo Phật cả về mặt hình thức và mặt nội dung. Ngược lại, lực lượng tăng sĩ tán dương công lao của tập đoàn phong kiến triều Lý đối với đạo Phật, đối với dân tộc, đối với đất nước.

Nội dung tư tưởng đó được phản ánh nổi bật trong nghệ thuật, trong sinh hoạt văn hoá, trong đời sống tinh thần và vật chất của xã hội thời Lý. Về chính trị, đương thời, phần lớn văn bia của các chùa đều ca tụng vua, quan thời Lý.

Chẳng hạn, bia tháp Sùng Thiện Diên Linh núi Long Đội, ca ngợi Lý Nhân Tông đã có công lớn làm cho đất nước[1]: "Trên ngôi yên lặng, quanh nước vỗ về. Thình lình biên lại làm xằng, đến nỗi Bắc thuỳ có biến. Dồn dập ruổi quân cự địch, ầm ầm sấm động ra uy. Thành Ung Châu ức nghìn quân giặc, tan tành như trận gió cuốn mây; sông Như Nguyệt trăm vạn binh phu, vỡ lở như mặt trời đốt giá. Tuy ngoài trận tướng quân ra sức nhưng trong cung hoàng thượng bày mưu. Từ đó về sau ngôi cả thảnh thơi, nhân dân phú thọ. Gió *nhân* thổi hoá dân ngu, mưa *huệ* thấm nhuần cõi lạ. Vua Chiêm Sạ Chế bỏ cung thất xin tới làm dân, chúa nước La Vu lìa sơn hà sang chịu quy phục, chúng đều dốc trí kính tôn, nghiêng lòng theo dõi". Thiền sư Trí Thiền ca ngợi Tô Hiến Thành và Ngô Hoài Nghĩa:

---

[1] Nguyên văn của tác giả viết "tháp Sùng Thiện Diên Linh núi Long Đội, ca ngợi Lý Thường Kiệt đã có công lớn". Thực tế, nội dung văn bia tháp Sùng Thiện Diên Linh soạn bởi Thượng thư Nguyễn Công Bật khắc năm 1121 không phải ca ngợi Lý Thường Kiệt mà là ca ngợi toàn bộ sự nghiệp của vua Lý Nhân Tông (BBT).

"Kì hoài xuất tổ dưỡng dung trung/ Văn thuyết vi ngôn ý duyệt tòng/ Tham dục chuyết trừ thiên lí ngoại/ Hi di chi lí nhật bao dung". Hoặc, lời thiền sư Viên Thông quốc sư tâu với vua: "Thiên hạ ví như thứ đồ dùng, đặt vào chỗ yên thì yên, đặt vào chỗ nguy thì nguy, chỉ ở cái đức của vua thực hành khác nhau đó thôi. Đức hiếu sinh của vua thấm nhuần đến nhân dân nên dân yêu người như cha mẹ, tôn người như mặt trời, mặt trăng, thế tức là đặt thiên hạ vào chỗ yên vậy". Khi Lý Cao Tông ăn chơi xa xỉ, tăng phó Nguyễn Thường can: "Tôi thấy bài Tựa *Kinh Thi* có nói: Âm nhạc của nước loạn nghe như oán, như giận vì chính sự nước ấy là sai trái. Âm nhạc của nước bị mất nghe như thương như nhớ vì dân nước ấy bị khốn cùng... ".

Các vua quan triều Lý cũng ra sức tán thán công đức của các nhà sư. Lý Nhân Tông ca ngợi Vạn Hạnh quốc sư "Vạn Hạnh dung tam tế/ Chân phù cổ sấm thi/ Hương quan danh Cổ Pháp/ Trụ tích trấn vương kì"; hoặc tán thán thiền sư Giác Hải và đạo sĩ Thông Huyền: "Giác Hải tâm như hải/ Thông Huyền đạo hựu huyền/ Thần thông kiêm biến hoá/ Nhất Phật, nhất thần tiên".

Sang thời Trần, Phật được quan niệm là ở trong tâm con người. Sư Thường Chiếu nói: "Người tu đạo nếu biết rõ về tâm mình thì sẽ phí sức ít mà dễ thành công". Thường Chiếu nói rõ hơn quan niệm này khi ông trả lời một đệ tử: "Thân tuy sống trên đời/ Tâm là Như Lai tạng/ Chiếu rọi cả mười phương/ Nhưng tìm thì biệt dạng".

Tiếp theo Thường Chiếu là Hiện Quang, chủ trương Phật tại tâm càng được khẳng định và trở thành sợi chỉ đỏ của Thiền phái Trúc Lâm Yên Tử. Khi gần tịch, năm 1220, Hiện Quang để lại một bài kệ như sau: "Pháp huyền đã là huyền/ Tu huyền cũng là huyền/ Lìa được hai huyền ấy ra/ Lìa được mọi huyền". Phù Vân quốc sư khi khuyên Trần Thái Tông trở về ngôi vua, cũng nói: "Phật không phải ở trong núi, Phật ở trong tâm người. Tâm tĩnh lặng mà phát sinh trí giác đó

mới chính là Phật". Đây rõ ràng là tư tưởng của *Bát nhã tâm kinh* "Ưng vô sở trụ nhi sinh kì tâm".

Trần Thánh Tông, trong một bữa tiệc, yêu cầu mọi người làm bài kệ ngắn để kiến giải về Phật pháp. Tuệ Trung Thượng sĩ đã tức thời đáp lại: "Viết kệ trình kiến giải/ Như dụi mắt thấy quái/ Dụi mắt thấy quái xong/ Lại rõ ràng tự tại". Vua Thánh Tông phê tiếp: "Rõ ràng và tự tại/ Cũng là một thứ quái/ Thấy quái mà không quái/ Thì quái ấy tự hoại".

Đến Huyền Quang, ông cho rằng Phật và Ma hay Niết bàn và Khổ là một, mê và ngộ là một. Ở đây đã có dấu hiệu của chủ nghĩa hư vô.

4. Đạo Phật ở nước ta khi chế độ phong kiến Việt Nam suy tàn

Trong Phật giáo dân gian, nội dung thần bí vẫn là nội dung chủ yếu. Nổi bật của khuynh hướng này là nhân dân Việt Nam đã sáng tạo ra hình tượng Phật thiên thủ, thiên nhãn (nghìn mắt, nghìn tay)... để thể hiện ước mong của người dân, mong có một vị Phật nào đấy thấy hết được khổ và cứu được khổ trong cảnh đầy khổ đau của nhân sinh và xã hội. Hình tượng Phật Bà Quan Âm thân thương và gần gũi ra đời: "Tinh thông ngàn mắt ngàn tay/ Cùng trong một chốn Linh đài mà ra/ Ngẫm xem bể nước Nam ta/ Phổ môn có đức Phật Bà Quan Âm".

Tinh thần trong hình tượng Phật Bà Quan Âm nghìn mắt, nghìn tay còn được thể hiện trong các tác phẩm nghệ thuật và văn học ở thế kỉ XVIII như những bức tượng Tuyết Sơn, tượng mười tám vị La Hán ở chùa Tây Phương; những tác phẩm văn học như *Quan Âm Thị Kính*.

Sức mạnh tố cáo, tinh thần nhân đạo của tư tưởng Phật giáo chứa đựng trong những tác phẩm nghệ thuật đó thật đặc biệt Việt Nam. Lê mạt, Nguyễn sơ là thời điểm mà các tập đoàn phong kiến Việt Nam đã hoàn toàn thối nát. Ngoài những thủ đoạn bóc lột nhân dân hết sức nặng nề, độc ác,

các tập đoàn phong kiến liên tiếp tiến hành những cuộc chiến tranh thôn tính lẫn nhau, đưa đất nước vào thảm hoạ nồi da xáo thịt, huynh đệ tương tàn, đau thương chồng chất, oán hận ngất trời. Sức mạnh tố cáo tất cả những thứ đó đã được nhân dân ta thể hiện trong những tác phẩm nghệ thuật nói trên.

Hoảng sợ trước khuynh hướng tư tưởng của quần chúng, các tập đoàn phong kiến Đàng Trong cũng như Đàng Ngoài đã tìm cách làm sống lại dòng Thiền Lâm Tế, dòng Thiền Tào Động do một số nhà sư Trung Quốc đưa sang. Song, những cố gắng đó đã mất hết sức hấp dẫn đối với những người dân đang bị đày đoạ lúc bấy giờ.

5. Đạo Phật Việt Nam trong thời kì thực dân Pháp đô hộ và đế quốc Mỹ xâm lược

Trong lịch sử Việt Nam, đây là thời kì thử thách sức sống của các tư tưởng và tôn giáo truyền thống, trong đó có Phật giáo.

Nhiều nhà nghiên cứu lịch sử Phật giáo, đến giai đoạn này, đều có cảm giác như Phật giáo đã rơi xuống vực thẳm. Có người cho rằng, sở dĩ Phật giáo trong giai đoạn này gần như không còn để lại dấu vết trong lịch sử là vì thời điểm đó Phật giáo không có nhân tài. Có người lại đổ lỗi cho giới tăng sĩ đạo Phật không những không biết hưng đạo mà trong sinh hoạt lại quá sa đoạ. Cũng có người cho rằng, sự suy tàn của đạo Phật ở giai đoạn này là do nhân dân ta bị các thế lực thực dân cướp mất chủ quyền đất nước. Lại có người lập luận rằng, đạo Phật sở dĩ vắng bóng trong giai đoạn lịch sử đó của dân tộc là do đạo Phật rút về căn cứ xuất phát là các làng xã; là do quần chúng lao động...

Những giải thích trên không phản ánh đúng tình hình đạo Phật ở giai đoạn lịch sử đó, bị suy đi vì nó không đáp ứng được những vấn đề do lịch sử của dân tộc đặt ra.

Như các giai đoạn trước, giai đoạn này vẫn có các nhà sư thiết tha yêu nước, sát cánh cùng nhân dân đấu tranh chống

kẻ thù mới của dân tộc. Nhưng bên cạnh đó có một số phong trào Phật giáo được dựng lên theo ý đồ của kẻ thù, phục vụ cho mục đích của kẻ xâm lược.

Phong trào chấn hưng đạo Phật dưới thời thực dân Pháp đô hộ và phong trào hiện đại hoá đạo Phật thời đế quốc Mỹ xâm lược miền Nam Việt Nam, chắc chắn không phải xuất phát từ thiện ý của bọn xâm lược, chắc chắn không phải là để cho người Việt Nam được yêu nước và yêu đạo.

Có người cho rằng hai phong trào đó là sự nhượng bộ của các thế lực thực dân cũ và mới. Nói như vậy e chưa phải. Sự thực thì trước sức phát triển mạnh mẽ của cách mạng Việt Nam do Đảng Cộng sản Việt Nam lãnh đạo, các thế lực thực dân đã buộc phải chuyển hướng hay thay đổi cách thức khuất phục nhân dân ta.

Thế nhưng nói như vậy không có nghĩa là loại trừ cả tình hình thực tế khi sự kiện diễn ra không phải thực dân Pháp làm chủ hay chi phối được toàn bộ phong trào. Ngoài ý đồ của thực dân Pháp, các lực lượng yêu nước tiến bộ đã kịp thời lợi dụng phong trào để giáo dục tinh thần yêu nước, phát huy truyền thống dân tộc trong lực lượng tăng ni và đồng bào phật tử.

Về điểm này, một trong những người tích cực lái phong trào Phật giáo dưới thời thực dân Pháp đô hộ về phía dân tộc và yêu nước là sư Thiện Chiếu. Nhà sư đã cổ xuý phong trào với tinh thần: "Cải cách tăng đồ, đề xướng tự do tin chính pháp. Duy tân Phật học, nhiệt thành bình đẳng độ quần sinh".

Đến phong trào hiện đại hoá đạo Phật thời kì đế quốc Mỹ xâm lược miền Nam Việt Nam thì những tư tưởng như của sư Thiện Chiếu lại hoàn toàn vắng bóng. Nội dung của phong trào hiện đại hoá đạo Phật ở miền Nam Việt Nam lúc đó tuy nói là để đạt tới mục tiêu xây dựng ở miền Nam một xã hội không cộng sản, không tư sản, nhưng trong thực tế là biện hộ cho sự thống trị của ngoại bang.

Phong trào này lên án cả quốc gia lẫn cộng sản. Nó đổ lỗi cho cả hai vì cho rằng hai thế lực này đã cố chấp chủ nghĩa mà gây ra cuộc chiến tranh tàn khốc cho "Việt Nam". Nó khóc thương cho "mẹ Việt Nam" đã sinh ra những đứa con không biết thương yêu nhau. Nó lên án thế hệ đàn anh đã làm tan nát cả đất nước do cha ông đã đổ mồ hôi sôi nước mắt xây dựng nên. Thái độ vơ đũa cả nắm đó đã không phân biệt bạn thù, yêu nước và bán nước.

Mặc dù như vậy, không phải tất cả tăng ni, phật tử miền Nam Việt Nam đều bị lôi cuốn vào phong trào đạo Phật hiện đại hoá. Những lời xót thương giả tạo và lên án đó đã không đủ sức làm lạc hướng những phật tử một lòng chống Mỹ, cứu nước, gắn bó với nhân dân và dân tộc.

Từ ngày miền Nam được hoàn toàn giải phóng, phật tử trong cả nước được tập hợp vào trong một tổ chức thống nhất là Giáo hội Phật giáo Việt Nam, phấn đấu theo đường hướng: "Đạo pháp, dân tộc và chủ nghĩa xã hội". Lịch sử Phật giáo Việt Nam từ đây đã bước sang một giai đoạn hoàn toàn mới. Chúng tôi chưa có điều kiện nghiên cứu.

MỘT SỐ ĐẶC ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO TRONG KHUNG CẢNH CHÍNH TRỊ VÀ TƯ TƯỞNG CỦA XÃ HỘI MIỀN NAM TRONG THỜI KÌ LỊCH SỬ 1954 – 1975

Bùi Thị Kim Quỳ
(Viện Khoa học xã hội Thành phố Hồ Chí Minh)

Đề cập đến việc tìm hiểu, nhận định và đánh giá vị trí, vai trò của một trào lưu tư tưởng vốn đã là một điều rất khó. Càng phức tạp và khó khăn hơn nữa khi những sự kiện, những chi tiết nhiều vẻ của quá trình diễn biến dường như còn sống động trong mỗi chúng ta, bởi thời điểm được nêu lên để phân tích và nghiên cứu còn rất gần với những người đang sống, và từng sự việc cụ thể có tính chất bước ngoặt của tiến trình còn có khả năng mang một ý nghĩa thời sự nóng hổi, đóng góp vào việc nâng cao nhận thức chung để từ đó chỉ đạo cho hành động thực tiễn.

Tuy nhiên, để đạt yêu cầu đó, chúng tôi nghĩ phải là công trình thật sự nghiêm túc của một tập thể có tổ chức và phương pháp làm việc chặt chẽ dưới ánh sáng của quan điểm Mác – Lênin, phân tích khách quan và khoa học mọi khía cạnh tác động đến diễn trình lịch sử.

Là một người mới bước đầu nghiên cứu về Phật giáo, lại chỉ là một "chứng nhân xa" của bối cảnh xã hội miền Nam trong giai đoạn 1954 – 1975, hẳn là chúng tôi sẽ có nhiều sơ sót trong việc trình bày ý kiến về đặc điểm của Phật giáo trong

khung cảnh chính trị và tư tưởng ở chặng đường này của lịch sử dân tộc. Song, với lòng tin sẽ được các vị lãnh đạo, các bậc thức giả biết rộng, hiểu nhiều sẵn sàng chỉ bảo thêm, chúng tôi mạnh dạn nêu một số suy nghĩ của bản thân, đã từng là niềm thao thức về ý nghĩa của việc cần thiết đặt ra cơ sở khách quan cho những vấn đề cần nghiên cứu.

Như trên chúng tôi vừa nói, đi sâu vào một dòng mạch tư tưởng đang còn nhiều tác động đến hiện thực xã hội hôm nay là một điều khó, nhưng lại càng khó khi cùng một sự việc, một hiện tượng mà nếu phân tích cho sâu kĩ có thể có *những yếu tố tích cực và tiêu cực đan xen nhau*, và tuỳ theo cách nhìn, chỗ đứng, điều đó có khả năng đem lại những nhận xét, những lời bình và kết luận không giống nhau, thậm chí hoàn toàn trái ngược nhau nữa. Chẳng hạn, nói tổng quát về Phật giáo trong giai đoạn 1954 - 1975 ở miền Nam Việt Nam, bên cạnh nhiều ý kiến cho là các phật tử đã trải qua nhiều sóng gió để bảo vệ đạo pháp, bảo vệ dân tộc, lại cũng có người cho rằng, so với thời kì Lý - Trần, Phật giáo ở mấy chục năm này, cũng có nhiều nét vàng son tương tự, bởi lẽ xét về nhiều mặt, cả văn hoá và chính trị, cả về mặt tổ chức nội bộ giáo hội đến việc đào tạo tăng sinh và gây dựng các hội đoàn quần chúng, Phật giáo đã chứng minh được sự lớn mạnh của mình sau nhiều thế kỉ bị suy vi.

Theo chúng tôi nghĩ, hẳn là có nhiều sự kiện và hình thức phát triển của Phật giáo trong giai đoạn này là nên chú ý. Song, điều đáng quan tâm hơn chính là những *yếu tố xuyên suốt* của cả quá trình, những động lực *mang tính chất chiều sâu* của sự phát triển, trong đó mỗi sự việc, hiện tượng diễn ra đều có in dấu vết.

Chúng tôi muốn nói đến *hai tác động nghịch đối nhau*, một bên là cao trào của quần chúng, trong đó có đông đảo phật tử ngày càng tiếp nhận chân lí cách mạng của thời đại, đồng thời được sự cổ vũ của truyền thống yêu nước bất khuất của dân tộc, còn bên kia là *chủ nghĩa thực dân* với toàn bộ

những âm mưu thủ đoạn quỷ quyệt và đầy đủ các phương pháp tinh vi, các phương tiện dồi dào về vật chất, khéo léo về tâm lí đã dẫn dắt con người đi vào quỹ đạo của chúng.

Trong phạm vi thời gian quy định cho một văn bản tham luận, chúng tôi chỉ xin nêu tập trung một vấn đề nổi bật của Phật giáo trong khung cảnh chính trị và tư tưởng miền Nam thời đó: Vấn đề quan điểm bạo lực và hoà bình.

Như chúng ta đều biết, ngay sau Chiến tranh thế giới thứ hai, bọn trùm thực dân mới là đế quốc Mỹ, một mặt tuyên bố thế kỉ XX là thế kỉ của chúng, và mặt khác cho rằng cuộc đấu tranh giữa hai thế giới áp bức và bị áp bức chỉ là cuộc đấu tranh về ý thức hệ. Đến xâm lược Việt Nam, chúng cũng gieo rắc luận điểm trên dù tài liệu mật của Lầu Năm Góc đã từng phải thừa nhận một sự thật hiển nhiên là bốn đời Tổng thống Mỹ "can thiệp vào Đông Dương về các mặt chính trị, quân sự, tâm lí nhiều khi sâu hơn người ta tưởng".

Có thể nói, sự phân hoá về tư tưởng và chính trị trong hàng ngũ phật tử tranh đấu cùng với đại đa số nhân dân tỏ bày lòng yêu nước thiết tha bằng thái độ kiên quyết chống Mỹ, ngược lại, một số khác muốn bày tỏ ra là "đứng ngoài, đứng trên" cuộc đấu tranh giải phóng dân tộc, thậm chí còn mượn chiếc áo khoác từ bi của nhà Phật để lên án chiến tranh một cách chung chung. Tư tưởng chủ đạo của họ xuất phát từ một nhận định sai lệch và mơ hồ về tính chất của chiến tranh nên trong quan điểm bạo lực và hoà bình, họ cố bám vào một trong những nguyên tắc căn bản của giáo lí nhà Phật là bất bạo động, để xoá nhoà ranh giới giữa cách mạng và phản động, giữa dân tộc ta bị xâm lược và đế quốc Mỹ xâm lược. Tai hại hơn, họ dường như sẵn sàng làm ngơ trước tội ác đẫm máu của quân thù, song lại hô hào "Tất cả các anh hãy quay báng súng về, đạp vào khối đen hận thù, tham vọng" bởi cho rằng "kẻ thù ta không phải con người", mà "kẻ thù ta là bạo tàn, là tham lam, vu khống", hoặc đã "nhân danh chủ nghĩa, đem sợi dây nghiệp báo về ràng buộc thân hình dân tộc"...

Không những thế, họ còn chủ trương dùng *vũ khí tinh thần "chuyên nghiệp"*, lấy hình ảnh "trẻ thơ yêu thương con rắn độc" để nói lên lòng tin vào cách vận dụng "hùng lực nội tâm" có thể chuyển biến được bản chất của kẻ thù.

Tất nhiên, luận điểm trên đã chỉ có một tác dụng nhất thời và đánh vào những tâm hồn yếu đuối. Còn tuyệt đại đa số nhân dân, trong đó có đông đảo phật tử đã chọn một con đường khác hẳn để biểu thị thái độ của mình. Với một nhãn quan trong sáng, họ nhìn nhận cứu cánh của Phật là diệt trừ khổ đau do chiến tranh mà bọn xâm lược Mỹ gây nên. Từ đó, người phật tử giác ngộ thấy không thể lẩn tránh những vấn đề thế tục mà phải đóng góp phần mình vào việc diệt trừ chiến tranh, nguồn gốc của những khổ đau ấy.

Để trả lời một cách thích đáng cho những người rêu rao tư tưởng bất bạo động, hoặc những người tuyên truyền huyền thoại cộng sản, một vị đại đức phát biểu tại Đại hội Quốc tế Ki-tô giáo đoàn kết với nhân dân Đông Dương vào cuối tháng 5 năm 1971 đã nêu rõ: "Có những người đã nhân danh bất bạo động để lên án mọi cuộc đấu tranh vũ trang. Quả thật, người ta tìm thấy ý tưởng bất bạo động ở một trong 5 giới luật của luân lí Phật giáo, theo đó người phật tử phải tôn trọng sự sống còn của mọi sinh vật hữu hình. Nhưng chúng ta cũng không nên biến nguyên tắc luân lí cao quý mà mọi phật tử chân chính đều tôn trọng thành một giáo điều cứng nhắc và tuyệt đối buộc mọi người phải tuân theo trong mọi trường hợp. Vả lại, kinh *Jataka* có kể rằng, đức Phật, trong một kiếp trước đã phải giết chết 1 tên tướng cướp để cứu lấy 500 người lái buôn, điều này chứng tỏ rằng, chúng ta không thể nào áp dụng một giới luật luân lí một cách độc lập với những hoàn cảnh cụ thể trong đó chúng ta đang sống".

Đứng về đạo lí mà xét, như có người đã phát biểu: Ngoài nhu cầu suy tư chân thật và nghiêm chỉnh để không truyền bá cái bất bạo động đó cho những người sống năm này qua năm khác dưới những thảm bom hay trong mối đe doạ bị tàn sát

như ở Sơn Mỹ, cái bất bạo động mà vị đại đức trên cho là "thiếu đứng đắn, không hợp lí" và "đạo đức giả" hoặc như một nhà báo phẫn nộ chỉ ra là "đồng loã với tội ác", ta còn có thể dựa vào luận nhân quả của nhà Phật để phân tích thêm, vì đâu nhân dân ta phải dùng bạo lực cách mạng để trả lại bạo lực phản cách mạng, làm cho sáng tỏ hơn nữa tính chất khác nhau của thứ bạo lực mà những người cầm vũ khí để tự vệ với thứ bạo lực mà những kẻ cướp đã sử dụng để tiến hành xâm lược nước người và áp bức nhân dân.

Cho nên, luận điểm "Chỉ có chính nghĩa hoà bình là chính nghĩa duy nhất" của những kẻ phụ hoạ Johnson, Nixon, thời kì chúng đang bị thua đau trên chiến trường miền Nam, muốn hoà hoãn để chuyển qua chiến lược mới, đã mau chóng bị vạch trần là "sai lầm và nguy hiểm" vì nói vậy là "nối giáo cho giặc", là đã "xoá bỏ hoặc ít nhất làm mờ nhạt đi thứ chính nghĩa khác sâu xa, lớn lao hơn nhiều. Đó là chính nghĩa độc lập, tự do".

Chân lí: "Tới hôm nay, các điều làm cho đám thực dân, đế quốc phải cúi đầu nhất thiết không phải là những lời đạo đức tràn đầy tình thương mà chính là súng đạn và xương máu của những người yêu quê hương trên khắp cả năm châu" đã được nêu bật lên. Đúng như bao phật tử yêu nước chân chính từng nêu: Nhân dân ta không thể dùng nguyên tắc luân lí bất bạo động của nhà Phật để khoanh tay trước cảnh đất nước bị diệt vong, sinh linh bị tàn sát. Chúng ta lại càng không thể chờ tên bạo chúa Nixon làm như vua Ashoka thuở trước sau khi đã xâm chiếm khắp nơi, thu tóm lại trong tay mình các tiểu bang Ấn Độ rồi mới quỳ xuống nơi đức Phật để quy y, tụng kinh sám hối.

Nói cách khác, quan niệm cái "nghiệp" đã gây khổ cho con người. Chính vì thế, bạo lực cách mạng mà nhân dân ta tiến hành theo quy luật ấy về bản chất là mang tính nhân đạo rất rõ rệt.

Định hướng cho phong trào tranh đấu như vậy, quả thật người phật tử yêu nước đã nhận thức được đúng đắn

cuộc đấu tranh tư tưởng chính là phản ánh cuộc đấu tranh về chính trị, và thật sự đã đặt mình trở thành một bộ phận của cao trào toàn dân quyết tâm giành độc lập dân tộc, giải phóng hoàn toàn cho đất nước, quê hương.

Trên đây, chúng tôi mới đơn cử một trong những vấn đề trung tâm của mối quan hệ Phật giáo với hoàn cảnh chính trị – tư tưởng – xã hội miền Nam trong chặng đường lịch sử mà toàn dân tộc đang phải tiến hành cuộc đấu tranh chống Mỹ, cứu nước.

Có thể nói, việc vận dụng giáo lí cơ bản của nhà Phật để tạo chỉ đạo cho hành động thực tiễn trong quan điểm bạo lực và hoà bình đã nói lên hai xu hướng hoàn toàn khác nhau. Xuất phát từ *chủ nghĩa yêu nước*, yếu tố truyền thống đã kết thành chất liệu cao quý nhất, soi đường cho biết bao thế hệ người Việt Nam xây dựng và bảo vệ Tổ quốc, dù đó là người theo Nho, Đạo hay Thích và sau này dù lẻ tẻ hơn cũng xuất hiện ở các tín đồ theo tôn giáo khác như Thiên Chúa giáo hoặc Cao Đài, Tin Lành hay Hoà Hảo. Chính cái nhân tố tiềm tàng yêu nước ấy trong mỗi con người Việt Nam đã tạo nên nét tích cực sáng ngời chính nghĩa ở bất cứ thời điểm nào của lịch sử, nhất là trong những giai đoạn cam go, nếu kẻ sĩ đã "xếp bút nghiên lên đường tranh đấu", thì phật tử chân chính cũng sẵn sàng "cởi áo cà sa khoác chiến bào".

Cuộc tranh đấu ở đây có khi là dưới khẩu hiệu "vì đạo pháp", song thực chất chính là để bảo vệ nền độc lập tự do của Tổ quốc, bởi nếu đất nước chưa được giải phóng thì đạo pháp cũng bị bóp méo hoặc cầm tù.

Dễ hiểu rằng, dưới tác động của chủ nghĩa thực dân mới, sự phân hoá đã diễn ra. Và một số ngộ nhận buổi đầu về vai trò Phật giáo "đầy công lao trong việc lật đổ Ngô triều" (thật ra chỉ là ngòi nổ trực tiếp của cả một bầu không khí sục sôi căm phẫn thể hiện mâu thuẫn quyết liệt giữa nhân dân ta và Mỹ nguỵ) đã dần dà tách xa cuộc chiến đấu của dân tộc để rơi vào quỹ đạo của thực dân: Phật giáo cũng khoa trương thanh thế

về xây cất, cũng mở trường cho công tác xã hội, cũng lập hệ thống Tuyên uý, cũng trở thành bộ mặt đối lập hợp pháp để tô vẽ cho bộ mặt dân chủ giả hiệu của kẻ cầm quyền.

Tuy nhiên, đại đa số phật tử, ngay trong lòng các thành thị miền Nam, những người ngay từ thuở 1955 - 1963, để tránh nạn vu cáo là vô thần cộng sản, đã chọn theo Phật giáo với ý thức tỏ lòng yêu nước, mến mộ một thứ đạo đã ăn sâu vào tâm tình dân chúng tự bao đời nhờ phẩm chất cao quý đó, thứ phẩm chất kết hợp được đạo pháp với dân tộc, kết hợp được cả tình yêu Tổ quốc với lòng thiết tha thương quý đồng bào, đồng loại của mình[1].

Với chiến thắng vĩ đại của toàn dân tộc ngày 30/4/1975, lịch sử đã bước sang trang mới, luận điểm "chiến tranh ý thức hệ" đã bị bóc trần. Nhưng nếu trong giai đoạn cách mạng dân tộc dân chủ, việc tham gia chung vào cao trào chống Mỹ còn bị nhiều hạn chế, thì ngược lại, trong điều kiện của chủ nghĩa xã hội hôm nay, chính những vị cao tăng lại xem đây là "vận hội mới" để hoà vào giữa lòng dân tộc và biểu hiện đời sống tu "có giá trị thiết thực nhất".

Chính đường lối và chính sách tôn giáo đúng đắn của Đảng Cộng sản Việt Nam: "Tôn trọng tự do tín ngưỡng và tự do không tín ngưỡng của nhân dân, đoàn kết tất cả những người yêu nước và tiến bộ trong các tôn giáo để cùng nhau xây dựng và bảo vệ đất nước, xây dựng cuộc sống ấm no, hạnh phúc, chống những hoạt động làm hại đến lợi ích của Tổ quốc và chủ nghĩa xã hội" đã là một trong những nhân tố cơ bản của hiện thực dân tộc, thúc đẩy sự chuyển biến về nhận thức và hành động cách mạng của đông đảo quần chúng, tín đồ.

Cảm động biết bao khi một lần nữa, thanh niên chúng ta lại lên đường để bảo vệ biên giới phía nam và phía bắc,

---

[1] Về Phật giáo năm 1963, xem thêm: Miller, Edward, "Religious revival and the politics of nation building: re-interpreting the 1963 "Buddhist crisis" in South Vietnam", *Modern Asian Studies* (August 2014), pp.1 – 60 (BBT).

ở hậu phương, trong công trình xây dựng tuyến phòng thủ thành phố đã có mặt hầu hết các tầng lớp tín đồ. Và trong giới phật tử, vị sư bà phát huy truyền thống yêu nước dù tuổi đã trên 80 vẫn chắt chiu từng mảnh vải vụn kết thành tấm mền gửi cho anh em chiến sĩ chốn biên cương.

Hơn bao giờ hết, cuộc sống tu hôm nay không còn là "để xa lánh vòng trần thế" nữa, mà thực sự là đảm bảo được nếp tu trì và tinh thần đạo đức, và hơn nữa còn được hoà mình vào cộng đồng dân tộc thân thương, bởi một lẽ dễ hiểu: Chính người phật tử đã tự rút ra cho mình một kết luận hết sức có ý nghĩa: chỉ có thể sống đạo đức cao đẹp trong điều kiện cùng với cả dân tộc mình giương cao ngọn cờ vì độc lập tự do, vì chủ nghĩa xã hội.

IV

MỘT SỐ TÔNG PHÁI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

MẤY SUY NGHĨ VỀ NỘI DUNG TƯ TƯỞNG CỦA TÔNG TRÚC LÂM

Nguyễn Duy Hinh
(Viện Khảo cổ học)

Thường khi nói đến tông Trúc Lâm, người ta chỉ nghĩ đến Trần Nhân Tông. Thực ra tư tưởng Trúc Lâm thể hiện trong Trần Thái Tông, Tuệ Trung Thượng sĩ, Trần Nhân Tông một cách tương đối thống nhất, hơn nữa chính Tuệ Trung lại đề cập trực tiếp đến nhiều vấn đề lí luận hơn cả. Cho nên, nghiên cứu tông Trúc Lâm phải nghiên cứu những tác phẩm và hoạt động của cả ba người.

Trong bài này, tôi cố gắng bước đầu tìm hiểu tông Trúc Lâm về các mặt sau đây: lí luận về bản thể và lí luận về giải thoát.

1. Lí luận về bản thể

Tuệ Trung đề cập đến vấn đề này nhiều hơn, sâu sắc hơn Trần Thái Tông và Trần Nhân Tông.

Trong phần "Đối cơ" của *Ngữ lục* ghi, có người hỏi: Muốn được không phải sinh tử, luân hồi nữa thì phải biết bản nguyên (tức cội nguồn, tức bản thể), vậy thì bản nguyên là gì?

Tuệ Trung đáp: Nguyên không có Bản mà Bản cũng không có Nguyên (tức là chẳng có cái gì là cội nguồn cả, tức không có bản thể, bản thể là không).

Lại hỏi nữa: Theo Trung đạo thì Không tức là Sắc, Sắc tức là Không, nghĩa là như thế nào?

Một hồi lâu Tuệ Trung mới hỏi: Hiểu chưa?

Trả lời: Chưa hiểu.

Tuệ Trung hỏi: Nhà ngươi có sắc thân hay không? (sắc thân ở đây chỉ thể xác con người).

Trả lời: Có.

Tuệ Trung nói: Vậy sao lại nói Sắc tức là Không?

Tuệ Trung lại hỏi tiếp: Nhà ngươi có thấy tướng mạo của Không hay không?

Trả lời: Không thấy có.

Tuệ Trung nói: Vậy thì sao lại nói Không tức Sắc?

Lại hỏi nữa: Nói cho cùng thì nghĩa như thế nào? (tức là vị tăng này đến đây vẫn không hiểu).

Tuệ Trung nói: Sắc vốn không có Không. Không vốn không có Sắc (nghĩa là Sắc, Không đều không có).

Tăng chau mày cảm ơn Tuệ Trung.

Tuệ Trung bảo: Nghe bài kệ của ta đây:

Sắc là Không, Không là Sắc.
Sắc Không chỉ là cái phương tiện Phật dùng để giáo hoá chúng sinh mà thôi.
Chứ vốn không có Sắc Không gì cả.
Thể tính (tức bản thể) sáng ngời không có được mất gì cả (tức bản thể không có cái khẳng định và cái phủ định trong đó)[1].

Rõ ràng, Tuệ Trung đã trình bày khá cụ thể, khúc chiết lí luận về bản thể của mình. Thường các thiền sư Trung Quốc, nhất là thiền sư tông Lâm Tế, không trình bày rõ như thế, mà người hỏi chỉ có thể nhận được một cái đạp hay một ngọn hèo

---

[1] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, Trúc Thiên dịch, Sài Gòn, 1969, tr.26 – 27, phần chữ Hán.

Tôi dịch ý ra cho dễ hiểu và theo nhận thức của tôi, không theo lời dịch của Trúc Thiên. Trong phần "Đối cơ" thì dùng hai nhân vật là tăng và sư, đó là một công thức chung cho các *Lục* không phải là chỉ riêng cho trường hợp Tuệ Trung. Nhưng ở đây chỉ sư là Tuệ Trung mặc dù ông là cư sĩ chứ không phải sư (N.D.H).

thay cho câu trả lời. Khi đề cập đến vấn đề này, Tuệ Trung đã im lặng một lúc lâu, dùng cái im lặng đó làm rõ câu trả lời. Nhưng người hỏi nọ không hiểu và Tuệ Trung đã giải thích cặn kẽ. Bản thể là cái gì đó không có cái gì cả hay nói cho đúng hơn là không có cái gì cả. Bản thể không phải là hai mặt đối lập, hai mặt âm dương. Bản thể là Không, là Hư tuyệt đối.

Trong bài *Mê ngộ bất dị* có câu: "Khi mê thì sinh ra Không, Sắc. Lúc tỉnh thì không có Sắc, Không. Sắc, Không chỉ là mê tỉnh mà thôi" (tức do mê tỉnh mà có ý niệm về Sắc, Không). Nếu như có thể bỏ được nhị kiến (tức nhìn bản thể có hai mặt, hai yếu tố) thì hiểu ngay được pháp giới (tức bản thể).

Khoá hư lục có câu: "Nguyên phù tứ đại bản vô, ngũ uẩn phi hữu. Do Không khởi Vọng, Vọng thành Sắc, Sắc tự chân không. Thị Vọng tòng Không, Không hiện Vọng, Vọng sinh chung Sắc"[1].

Trước khi giải nghĩa đoạn văn này cần nói rõ về Vọng. Khái niệm Vọng thường gặp trong các tư liệu Trúc Lâm *Đại thừa khởi tín luận* viết: "Y nhất thiết chúng sinh dĩ hữu vọng tâm niệm niệm phân biệt" nghĩa là: Tất cả chúng sinh do vọng tâm nên suy nghĩ nhìn nhận sự vật chia cắt ra. Vọng là loạn, tức có ý như là mê, do tâm mê loạn cho nên nhìn bản thể ra khác nhau. Vốn hình hài vật chất (tứ đại, ngũ uẩn) đều là Không, do tâm mê loạn mà thành Sắc, Không. Do đó, đoạn văn vừa dẫn trên có nghĩa là: Tứ đại (địa, thuỷ, hoả, phong) vốn không phải là Hữu (tức Có, tức Sắc), do Không bị tâm Vọng mà hiểu lầm thành Sắc. Sắc vốn là Không (chứ không có nghĩa Sắc vốn từ Không ra). Đó là Vọng về Không, Không hiện ra dưới con mắt Vọng, Vọng mới sinh ra các Sắc (tức Sắc của mọi vật).

Trần Nhân Tông cũng diễn đạt bản thể bằng thơ ca bóng bẩy hơn là biện luận, hùng biện:

---

[1] Trần Thái Tông, *Khoá hư lục*, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1974, tr.122.

Chứng Phật tưởng ngỏ vô vi, nào nhọc hỏi kinh Thiền Nam Bắc.[1]

"Địa, thuỷ, hoả, phong
Dầu là biến hoá
Pháp thân thường trụ
Phổ mãn thái hư"[2].

Hoàng Xuân Hãn đã lí giải câu đầu như sau: Nhận cho ra bản thể, hiểu nó không sinh không diệt, thì không cần ra công đọc các kinh Thiền (của Bắc tông hay Nam tông gì cả). Giải thích như thế đúng, Phật tướng, pháp thân đều là bản thể. Tứ đại biến hoá nhưng pháp thân (bản thể) thì thường trụ và tràn đầy khắp nơi. Tóm lại, tông Trúc Lâm lập luận bản thể là Không. Trong cái Không đó không có cái gì cả, không có cái gọi là Không. Cho nên, họ tập trung phê phán nhị kiến, đả phá các phạm trù đối lập nhau như Không/ Sắc, Vô/ Hữu, Thất/ Đắc, Tử/ Sinh...

Đó là chủ nghĩa duy tâm, đúng như thế, nhưng vấn đề không phải chỉ dừng lại ở đó. Bởi vì lí luận về Không vốn không phải là sáng tạo của tông Trúc Lâm. Trong các thiền sư Trung Quốc đã sớm lưu hành quan điểm này.

Tông Trúc Lâm được xem là thuộc tông Lâm Tế. Tông Lâm Tế bàn về bản thể như thế nào? Người sáng lập tông Lâm Tế đã từng bị sư phụ đánh vì hỏi Phật pháp là gì, nhờ bị đánh mà giác, và từ đó đánh thay cho trả lời là một đặc điểm của tông Lâm Tế. Tông Trúc Lâm không dùng gậy gộc, tay chân thay cho câu trả lời, đôi khi cũng có dùng tiếng quát nhưng chủ yếu là biện luận. Điều đáng chú ý là họ thường dùng các cặp phạm trù đối lập nhau để biện luận sự không tồn tại của cả hai mặt trong từng cặp phạm trù. Cặp phạm trù ưa thích được dùng nhiều nhất là Sinh/ Tử, Sắc/ Không. Rõ ràng,

---

[1] Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo*, Tập san *Khoa học xã hội*, số 5, Pari, 1978.

[2] Trần Nhân Tông, *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, Tập san *Khoa học xã hội*, số 5, Pari, 1978.

tông Trúc Lâm đã nhận thấy có các cặp phạm trù đối lập trong cuộc sống hằng ngày và vận dụng chúng một cách thường xuyên trong khi thuyết pháp. Đó không phải là thủ pháp ưa chuộng của Thiền tông nói chung, tông Lâm Tế nói riêng. Trái lại trong huyền học Trung Quốc, lí luận "dĩ vô vi bản" (lấy Không là gốc, bản thể là Không) phát triển nhiều nhất. Những nhà huyền học này kế thừa có phát triển tư tưởng của Lão Tử và Trang Tử, cũng thường xuyên biện luận về các cặp phạm trù Sinh/ Tử, Hữu/ Vô, Phúc/ Hoạ. Huyền học chủ trương "cái bản thể đó không phải là thần nhân cách hoá, mà cũng không phải là vật chất, trái lại là một thực thể cuối cùng của vạn vật trời đất"[1]. Nhưng huyền học lại chủ trương "Phàm Hữu giai thuỷ ư Vô, cố vô hình vô danh chi thời tắc vi vạn vật chi thuỷ", nghĩa là: Phàm Hữu đều bắt đầu từ Vô nên lúc vô hình vô danh là lúc ban đầu của vạn vật[2]. Tức Hữu sinh ra từ Vô, Vô là cội nguồn của vạn vật. Tông Trúc Lâm thì cho rằng Vô không là cái gì hết, là không tuyệt đối.

Thiền tông tuy cũng chủ trương Không, nhưng họ không đi sâu tranh luận và chia phái lập tông trên cơ sở Không. Có thể nói trong Thiền tông, vấn đề Không/ Hữu không gay gắt lắm. Bằng chứng là hai đồ đệ lớn của Hoằng Nhẫn có hai bài kệ thể hiện hai quan niệm khác nhau về bản thể. Thần Tú cho "Tâm như minh kính đài" (Tâm như một tấm gương sáng), còn Huệ Năng thì cho "Bồ đề bản vô thụ/ Minh kính diệc phi đài/ Bản lai vô nhất vật/ Hà xứ nhạ trần ai" (Bồ đề vốn không phải là cái cây/ Cái gương sáng cũng không phải là cái gì cả/ Vốn không có một vật nào cả/ Thì làm gì có chỗ để bụi bặm bám vào). Có thể coi Thần Tú thuộc phái Hữu, Huệ Năng thuộc phái Không. Chính vì lẽ này mà các nhà nghiên cứu gọi Huệ Năng là tổ của Thiền tông, trong khi các *Lục* vẫn xếp ông vào hàng thứ sáu. Nội dung cơ bản của

---

[1] Nhiệm Kế Dũ, *Trung Quốc triết học sử giản biên*, Nhân dân xuất bản xã, Bắc Kinh, 1973, tr.254.

[2] Nhiệm Kế Dũ, *Trung Quốc triết học sử giản biên*, TLĐD, tr.254.

phái Huệ Năng là "Phật tức tâm" và liên quan đến quan niệm đó là thuyết Đốn ngộ. Nội dung này phản ánh trong tông Trúc Lâm rõ nét nhưng lại đi đôi với bản thể luận pha đậm màu sắc huyền học, hình thành một tư duy khác biệt. Trong tông Trúc Lâm, có lẽ Tuệ Trung thâm nhập huyền học nhất và tư tưởng Không tuyệt đối thể hiện trong ông rõ hơn trong các nhân vật khác. Điều đó phản ánh trong các bài thơ *Phật tâm ca, Vạn vật quy nhu, Mê ngộ bất dị, Phóng cuồng ngâm*...

Bản thể luận của tông Trúc Lâm là một sự nhào nặn huyền học với Nam tông của Thiền tông mà lại có ưu điểm, không tiêu cực. Sự không tiêu cực đó thể hiện trong quan niệm về cái chết. Tuệ Trung, Trần Nhân Tông cũng như Trần Anh Tông đều không có thái độ sợ chết cố hữu như các ông vua khác. Trước cái chết, họ bình thản, không nghĩ đến Niết bàn để an ủi, không nghĩ đến kiếp sau, không tìm thuốc trường sinh. Khi sắp tắt thở, Tuệ Trung còn gượng ngồi dậy mắng thân quyến đang khóc lóc như thường tình: "Phù, sinh tử lí chí thường nhiên, an đắc bi luyến, nhiễu ngô chân dã"[1] (Ôi, sống chết là lẽ thường sao lại bi luỵ lưu luyến như thế làm phiền nhiễu bản thể của ta). Trần Nhân Tông khi sắp lâm chung chỉ hỏi giờ và khi biết là giờ Tý thì bảo đó là giờ của ta. Bảo Sái không hiểu mới hỏi Trần Nhân Tông đi đâu, khiến Trúc Lâm Đệ nhất tổ phải giải thích:

"Nhất thiết pháp bất sinh/ Nhất thiết pháp bất diệt/ Nhược năng như thị giải/ Chư Phật thường hiện tiền/ Hà khứ lai chi hữu dã"[2].

Nghĩa là: Mọi pháp đều không sinh, Mọi pháp đều không diệt, Nếu hiểu được như thế, Chư Phật luôn luôn ở trước mặt. Làm gì có chuyện đi về (tức sinh tử). Bốn câu kệ đầu là trong kinh *Hoa nghiêm*, câu cuối cùng là lời Nhân Tông.

---

[1] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, TLĐD, tr.83, phần chữ Hán.

[2] *Tam tổ thực lục*, Bản 42046 của Thư viện Trường Viễn Đông Bác cổ, tr.12a.

Còn Trần Anh Tông thì từ chối nghe nhà sư nói về lẽ sống chết: "Nhà sư hãy ở đấy, khi ta chết rồi, quan gia có sai làm thế nào thì nhà sư tự làm, còn như việc sau thì nhà sư cũng chưa chết, biết đâu mà đem việc chết bày tỏ với ta"[1].

Bản thể là Không như thế đó, khác với Không của trường phái Đại thừa, cũng như khác với huyền học. Cho nên, Trúc Lâm không tin vào Phật như một siêu nhân nào cả. Tuệ Trung đã nói thẳng điều đó ra với em gái: "Phật tự Phật, huynh tự huynh. Huynh dã bất yếu tố Phật, Phật dã bất yếu tố huynh"[2]. Nghĩa là: "Phật là Phật, anh là anh, anh không cần làm Phật mà Phật cũng không cần làm anh". Ở đây, Tuệ Trung đã nói rõ Phật là một Phật lịch sử cũng như Tuệ Trung là một con người lịch sử. Bản thể cả Phật lẫn Tuệ Trung đều là như nhau và đều là Không. Tư tưởng bản thể này của Trúc Lâm được quán triệt cả trong nhận thức luận, giải thoát luận. Mới nhìn qua tựa hồ không khác gì tư tưởng Không vốn có trong Phật giáo Đại thừa ở Ấn Độ cũng như ở Trung Quốc trước đó, nhưng rõ ràng có điểm khác như đã trình bày. Chính điểm khác này đã dẫn đến thái độ dũng cảm trước cái chết. Phải chăng cũng chính vì thế mà các vua nhà Trần dễ dàng rời ngôi báu và chế độ Thái Thượng hoàng đặc thù của nhà Trần mới được thi hành đem lại kết quả tương đối tốt đẹp. Những nhà vua theo đạo Phật các nước không thấy ai có thái độ đối với ngai vàng như thế cả, thậm chí con vẫn giết cha tranh ngôi báu như trường hợp cha con Bimbisara ở Ấn Độ diễn ra ngay sinh thời của Thích Ca Mâu Ni.

Bản thể luận vốn không phải là nội dung chính của Phật giáo mà là giải thoát luận. Chỉ với Đại thừa thì bản thể luận mới bành trướng dưới ảnh hưởng Balamon giáo ở Ấn Độ rồi Đạo giáo ở Trung Quốc. Ở Trung Quốc, những câu hỏi về bản thể luận trở thành câu hỏi đầu tiên của những đối cơ và tụng cổ,

---

[1] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập II, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1967, tr.112.

[2] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, TLĐD, tr.76 – 77, phần chữ Hán.

được ghi lại khá nhiều trong các *Lục* mang màu sắc thần bí hơn là triết học. Còn tư tưởng Không của Trúc Lâm thì đậm chất triết học hơn tôn giáo. Đó là điều khác biệt cơ bản của Trúc Lâm với Thiền tông nói chung, tông Lâm Tế nói riêng. Thành tố huyền học trong bản thể luận của Trúc Lâm cho ta thấy tư tưởng Lão - Trang, đặc biệt là Trang Tử, sớm ảnh hưởng sâu đậm trong thời Trần. Và với ý "Phật là Phật, anh là anh", Tuệ Trung đã đến gần quan điểm Phật chỉ là một Phật lịch sử, một người thầy dẫn đường của phái Tiểu thừa. Đây chính là một hiện tượng giúp những người nghiên cứu Phật học đi sâu vào thực chất của Phật giáo nguyên thuỷ và giải thích sự phân biệt Tiểu thừa một cách cơ bản. Đó là đề tài của Phật học hiện đại. Còn với góc độ lịch sử tư tưởng, tư tưởng về bản thể của Trúc Lâm là một tư tưởng triết học hơn là tôn giáo, đương nhiên mọi tôn giáo đều mang tính triết học. Ta sẽ thấy lí luận về bản thể được phản ánh trong lí luận về nhận thức.

2. Lí luận về giải thoát

Với bản thể luận và nhận thức luận như vậy thì cần gì giải thoát. Giải thoát cái gì khi bản thể là Không, sinh tử là Không, Niết bàn là Không!

Trong Phật giáo, lí luận giải thoát xoay quanh ba vấn đề cơ bản là Phật, thiền và Niết bàn. Chính bởi xoay quanh ba vấn đề đó mà Phật giáo phân tông, chia phái. Thiền tông cho Phật tức tâm, ngồi thiền để giác, giác thì đạt đến Không. Huệ Năng chủ trương không tụng kinh, không ngồi thiền; không phải là tuyệt đối không đọc kinh, không ngồi thiền mà là không coi hai biện pháp đó là cứu cánh, không chủ trương đọc kinh kệ liên miên bất tận, ngồi thiền suốt đời. Chủ trương tụng kinh, ngồi thiền suốt đời để tìm cách giải thoát là lí luận tiệm ngộ. Do đọc kinh, ngồi thiền mà dần dần nhận thức được chân lí (bản thể), đi đến giác (thành Phật). Còn Huệ Năng chủ trương đốn ngộ, là lập tức thành Phật. Không phải cứ vứt dao xuống đất là lập tức thành Phật một cách cụ thể,

mà đây là một cách ẩn dụ trừu tượng. Có nghĩa là một khi con người đã không bị ngoại cảnh tác động nữa (không phải chỉ là không giết người mà thôi) thì lập tức kiến tính (thấy bản thể), thấy bản thể là Không, tức thành Phật rồi, thành Phật vì nhận thấy cuộc sống phù vân, ảo hoá nên không tham dự vào cuộc sống nữa, trở thành vô vị (tức không tác động vào ngoại cảnh và không chịu ngoại cảnh tác động nữa) dẫn đến vô sinh (tức không sinh không tử) và coi vô sinh là một trạng thái Niết bàn. Như vậy, tiệm ngộ theo trường phái giác tha, tức giáo dục người khác mà giác. Đốn ngộ thì chủ trương tự giác, tự tìm lấy giác trong bản thân mình, không nhờ vào tha lực.

Trong bài *Phật tâm ca* của Tuệ Trung và bài phú *Cư trần lạc đạo* của Trần Nhân Tông đề cập đến vấn đề Phật tức tâm như sau:

> – "Tâm tức Phật, Phật tức tâm"[1].
> – "Chỉn Bụt là lòng...
> Bụt ở cùng nhà
> Chẳng phải đi xa
> Nhân khuây bổn nên ta tìm Bụt
> Đến cốc hay chỉn Bụt là ta"[2].

Phật tức tâm, tâm ở ngay trong mỗi người, không nên tìm kiếm đâu xa, không cần tìm Mã tổ hay Bàng công, không cần đi Cánh Diều hay Yên Tử. Không cần lạy tổ, lạy Phật gì cả.

Quan niệm Phật tức tâm của Trúc Lâm khác với Thiền tông và cụ thể là Lâm Tế ở chỗ nào? Thiền tông chưa bao giờ nói lên ý con người đánh mất bản thể (khuây bổn) nên mới đi tìm Phật bên ngoài mình, mặc dù họ chủ trương mọi người có Phật tính bên trong. Họ cũng chưa từng đi đến cực đoan vứt bỏ nội hàm tôn giáo, tuyên bố không cần lạy tổ, lạy Phật, không cần vào rừng lìa bỏ cảnh thế mà vẫn giác. Còn Trúc Lâm hoàn toàn tin tưởng vào bản thân (tâm) của mình bất chấp

---

[1] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, TLĐD, tr.38 – 42, phần chữ Hán.

[2] Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo*, TLĐD, câu thứ 33 và 53 – 56.

ngoại cảnh. Vì vậy, họ mới tuyên bố "Mê chi cầu Phật/ Hoặc chi cầu Thiền"[1].

Trần Nhân Tông đã kết thúc bài phú nghiên cứu Phật giáo của mình bằng bốn câu kệ có giá trị tổng kết:

"Cư trần lạc đạo thả tuỳ duyên
Cơ tắc xan hề khốn tắc miên
Gia trung hữu bảo hưu tầm mịch
Đối cảnh vô tâm mạc vấn thiền"[2].

Ngay tại giữa chốn trần gian chứ không cần vào núi cũng vui với đạo được (tức cũng tu thành Phật được). Khi nào đói thì ăn, khi nào mệt buồn ngủ thì cứ ngủ (chẳng việc gì phải nhịn ăn nhịn ngủ). Báu (Phật, tâm) ở ngay trong nhà (bản thân con người) chứ đi tìm đâu xa. Tâm mà không bị cảnh tác động thì không cần gì ngồi thiền cả.

Tuệ Trung diễn đạt ý đó một cách cực đoan hơn nữa: Trong bài *Phóng cuồng ngâm* nói lại cái ý đói cứ ăn, mệt cứ ngủ, hứng thổi sáo, tịnh thì đốt hương. Cơm, ngủ, sáo, hương đều mang ý tu hành cả. Trong cuộc nói chuyện với cô em đã nói rõ cứ ăn thịt không hề gì phải kiêng cả, Phật là Phật, anh là anh. Và khi có người hỏi về chay giới, tỏ ý ăn thịt là có tội, ông đã đọc hai bài kệ:

"Khiết thảo dữ khiết nhục
Chúng sinh các sở thuộc
Xuân lai bách thảo sinh
Hà xứ kiến tội phúc"[3].

Nghĩa là: Ăn thịt hay ăn cỏ là đặc tính của mỗi loài trong chúng sinh (ở đây chúng sinh chỉ các loài động vật, kể cả người), loài nào ăn thịt cứ ăn thịt, loài nào ăn cỏ cứ ăn cỏ (sao lại bắt loài ăn thịt không được ăn thịt mà ăn cỏ (chỉ trai giới)). Ăn thịt hay ăn cỏ là quy luật tự nhiên, cũng như mùa xuân đến

---

[1] Trần Thái Tông, *Khoá hư lục*, TLĐD, tr.162 – 163. Bài này trong *Thiền uyển tập anh* chép khác chút ít và cho là của Diệu Nhân ni sư (N.D.H).

[2] Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo*, TLĐD.

[3] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, TLĐD, tr.81, phần chữ Hán.

thì cỏ cây đâm chồi nảy lộc vậy, sao lại xem việc ăn thịt là tội, việc ăn chay là phúc?

và:

"Trì giới kiêm nhẫn nhục
Chiêu tội bất chiêu phúc
Dục tri vô tội phúc
Phi trì giới nhẫn nhục"[1].

Nghĩa là: Giữ gìn giới hạnh, chịu đựng gian khổ tu tập (theo đúng giáo quy) thì đem lại tội chứ không đem lại phúc. Muốn biết không tội phúc thì không trì giới nhẫn nhục.

Phật giáo mà không trì giới thì còn gì là Phật giáo! Tuệ Trung cũng biết có người nói như vậy cho nên ông nói tiếp:

"Như nhân thượng thụ thời
An trung tự cầu nguy
Như nhân bất thượng thụ
Phong nguyệt hà sở vi"[2].

Nghĩa là: Giống như người lúc leo lên cây thì gió trăng có làm gì được họ. Cứ sống tự nhiên, cứ ăn thịt, cứ ở thành thị, cứ lấy vợ, cứ làm vua. Không ảnh hưởng gì đến việc thành Phật cả.

Tuệ Trung cũng biết nói như thế các tín đồ thông thường không chấp nhận được nên dặn rằng, vật thị phi nhân, tức đừng đem điều đó truyền lại cho người không đủ tư cách lĩnh hội, tức người thường.

Bài *Niệm Phật luận* của Trần Thái Tông giúp ta hiểu Tuệ Trung:

"Trí giả hữu tam: Thượng trí giả, tâm tức thị Phật, bất giả tu thiêm... Trung trí giả, tất tạ niệm Phật... Hạ trí giả, khẩu cần niệm Phật ngữ, tâm dục kiến Phật tướng..."[3].

---

[1] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, TLĐD, tr.82 – 83, phần chữ Hán.
[2] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, TLĐD.
[3] Trần Thái Tông, *Khoá hư lục*, TLĐD, tr.171.

(Nghĩa là: Người theo đạo Phật có ba hạng: Hạng thượng trí thì tâm tức Phật không cần tu thêm chút nào cả mà đã được xem là Phật sống. Hạng trung trí thì phải nhờ niệm Phật mới giác được. Hạng hạ trí phải miệng tụng kinh, lòng nghĩ đến Phật, tu tập gian khổ lâu dài mới chứng được).

Tuệ Trung viết:

"Thanh văn toạ thiền, ngã vô toạ
Bồ Tát thuyết pháp ngã thực thuyết"[1].

Nghĩa là: Hạng thanh văn (tức tín đồ thông thường) thì ngồi thiền chứ ta thì không ngồi thiền. Bồ Tát thuyết pháp (tức giảng giáo lí nhà Phật) còn ta thì nói thực chứ không nói pháp.

Như vậy, Tuệ Trung không cần tu thêm, ông là hạng thượng trí. Chỉ có những hạng thông thường như thanh văn mới phải ngồi thiền và ngay cả hàng Bồ Tát cũng phải thuyết pháp tức tụng kinh, niệm Phật. Vậy Bồ Tát và thanh văn là hạng trung trí và hạ trí. Chỉ có Tuệ Trung, Trần Thái Tông là thượng trí không cần tu thêm. Trần Nhân Tông chắc là người thượng trí thứ ba. Ông vừa làm vua, vừa là Phật, vừa đánh giặc truyền quân sĩ xăm hai chữ "Sát Thát" khuyến khích giết nhiều mạng giặc, và khi lên Yên Tử vẫn có một làng Nường tức cung tần mĩ nữ hầu vua (Huyền Quang đã ghi lại sự tồn tại của làng Nường, làng Mụ ở Yên Tử). Chỉ sau này, Tuệ Đăng mới mô tả Trần Nhân Tông như một khất sĩ, coi ông tổ như một nhà sư hạng hai, hạng ba như Tuệ Đăng.

Trần Nhân Tông diễn đạt ý thượng trí một cách uyên bác mà thơ mộng. Bài ca *Cư trần lạc đạo* là một bài nghiên cứu Phật giáo. Tác giả điểm lại các tông phái Thiền tông từ lí luận đến thủ pháp tu hành để rút kinh nghiệm. Tuệ Trung và Trần Thái Tông cũng có nghiên cứu như thế nên ta thấy các điển tích lấy từ kinh và lục đưa vào văn chương của cả ba người đều giống nhau. Kết luận rút ra: Tất cả các lí luận và phương pháp tu hành khác nhau đó tuy khác nhau nhiều đàng,

---

[1] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, TLĐD, tr.42 – 45, Bài *Sinh tử nhàn nhi dĩ*.

chẳng khác một gang[1]. Đều là "Tam thế Như Lai phương tiện lực"[2] tức phương tiện Phật dùng để dẫn dắt chúng sinh, chủ yếu là cho kẻ hạ trí. Trần Thái Tông cũng nói rõ, khuyên chúng sinh niệm Phật trì giới là nhắm vào kẻ hạ trí trước tiên. Vì vậy, tông Trúc Lâm vẫn chủ trương niệm Phật, toạ thiền và trì giới, bởi vì đối tượng phổ biến vẫn là kẻ hạ trí.

Lí luận về giải thoát của Trúc Lâm cơ bản dựa trên nền tảng lập luận của con người đánh mất bản thể của họ, nay chỉ cần gạt bỏ các ảnh hưởng của cảnh thì tự nhiên bản thể hiện ra và như thế là giác, không nhập Niết bàn với quan niệm nơi tuyệt mĩ nào đó như các tông khác chủ trương. Không có Niết bàn hay Tịnh thổ ở một phương nào huyền bí như cách hiểu đó mà chỉ có "Niết bàn tâm tĩnh mịch" mà thôi.

"Bản thể như nhiên tự không tịch
Niết bàn sinh tử mạn la lung
Phiền não Bồ đề nhàn đối địch
Tâm tức Phật
Phật tức tâm"[3].

Bản thể vốn xưa nay là Không tuyệt đối. Đối lập Niết bàn với sinh tử, phiền não với Bồ đề là chuyện không đâu, lung tung. Phật tức tâm, tâm tức Phật, không làm gì có những cặp phạm trù đối lập như vậy cả. Chỉ có tâm mà tâm lại là Không, chỉ do nhị kiến mà đẻ ra những cặp phạm trù đối lập như vậy mà thôi. Tu hành chỉ là để xoá bỏ nhị kiến, sở dĩ niệm Phật là để cho khỏi nghĩ đến nhiều điều bậy, sở dĩ ngồi thiền là để định thần không mê vọng. Cho nên, niệm Phật và ngồi thiền một cách hình thức là vô ích. Trần Thái Tông đã giải thích rất rõ quan niệm đó trong các bài luận về niệm Phật, ngồi thiền. Còn Tuệ Trung cũng như Trần Nhân Tông thì đề cao việc sống thoải mái, đói ăn mệt ngủ, không vướng công danh, không để cho lục căn, lục tặc hoành hành là được.

---

[1] Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo*, TLĐD.

[2] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, TLĐD, tr.28, phần chữ Hán.

[3] Thượng sĩ Tuệ Trung, *Ngữ lục*, TLĐD, tr.38 – 42, Bài *Phật tâm ca*.

Một khi bằng những thủ đoạn khác nhau có thể "dứt trừ nhân ngã thì ra tướng thực kim cương; dừng hết tham sân mới lảu lòng màu viên giác"[1].

Trần Thái Tông viết *Khoá hư lục* dạy cho tín đồ loại ba tụng kinh sám hối, rèn luyện để tìm thấy Phật với những lí lẽ đạo đức hơn là tôn giáo, thuyết phục hơn là thần bí.

Cả ba người sáng lập ra lí luận Trúc Lâm này đều có sự thống nhất về các vấn đề cơ bản của bản thể luận, nhận thức luận và giải thoát luận. Tuỳ từng trường hợp mà họ diễn đạt khác nhau những quan niệm thống nhất đó. Tuệ Trung thiên về triết hơn đạo, Trần Thái Tông thiên về đạo hơn triết. Trần Nhân Tông giữ một thái độ kết hợp đạo triết trong thơ văn và hành động của mình, cho nên, Huyền Quang đã tôn xưng là Vua – Bụt, thật chính xác.

Tông Trúc Lâm hình thành một tư tưởng duy tâm nhuần nhuyễn như yếm thế, trong chừng mực nào đó, chất Đạo giáo kiểu Trang Chu đậm hơn tư tưởng Thiền tông. Chính vì vậy mà màu sắc triết học của tông này đậm và đáng để cho chúng ta nghiên cứu sâu hơn nữa.

Hà Nội, ngày 15 tháng 10 năm 1984

---

[1] Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo*, TLĐD.

VỀ XU HƯỚNG TAM GIÁO ĐỒNG NGUYÊN TRONG *TRÚC LÂM TÔNG CHỈ NGUYÊN THANH*

Trần Đình Hượu
(Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội)*

1. Sau cảnh phát triển rực rỡ thời Lý – Trần, Phật giáo mất địa vị quốc giáo. Có thể nó còn có ảnh hưởng rộng lớn trong dân gian, nhưng trong địa hạt chính trị, tư tưởng, văn học, nghệ thuật thì đã suy thoái, nhường chỗ cho Nho giáo. Đến thế kỉ XVIII, ảnh hưởng Phật giáo lại gia tăng, tác động đến tận giới trí thức cao cấp nhất. Thơ văn của nhiều người và cả những kiệt tác văn học như *Cung oán ngâm khúc*, *Truyện Kiều* đều làm chứng cho ảnh hưởng sâu sắc của Phật giáo. Trong địa hạt tư tưởng, Phật giáo thu hút sự quan tâm của nhiều người, nhưng theo truyền thống trước thuật của ta, phật tử thế kỉ XVIII cũng như phật tử thời Lý – Trần để lại rất ít tác phẩm Phật học. *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* của thế kỉ XVIII, cũng như *Khoá hư lục* của thế kỉ XIII, là những di sản quý giá, hiếm hoi. *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* là một tác phẩm quan trọng vì tác giả chính của nó – Ngô Thì Nhậm – một nhân vật lịch sử lỗi lạc về nhiều mặt, vì nó phản ánh xu hướng phục hưng Thiền phái Trúc Lâm, một tông phái Phật giáo Việt Nam,

---

* Nay là Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội (BBT).

có tinh thần dân tộc rõ rệt. *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* là tài liệu quý cho phép ta tìm hiểu – chắc chắn là không toàn diện nhưng dầu sao cũng là qua biểu hiện tập trung và đột xuất – xu hướng tư tưởng của một thời đại.

Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh có mấy bản mang tên gọi khác nhau. Ông Hà Thúc Minh, trong "Lời giới thiệu" cho bản in năm 1978 của Nhà xuất bản Khoa học xã hội đã đối chiếu văn bản, xác định các tác giả, đoán định quá trình tập hợp các bộ phận để hình thành tập sách. Chúng tôi chỉ nói mấy điều tóm tắt.

Năm 1796, khi Phan Huy Ích viết lời Tựa thì *Đại chân viên giác thanh*, phần chính văn do Ngô Thì Nhậm viết đã ổn định. Viết "Thanh dẫn" và "Thanh chú" để giải thích chính văn là việc làm phối hợp để thực hiện cùng một mục đích và phải tiến hành sau khi phần chính văn đã hoàn thành. Quãng cách thời gian giữa viết chính văn và viết phần giải thích chắc không lâu: pháp hiệu của một trong những người viết "Thanh chú" là tăng Hải Hoà đã được ghi ngay từ những dòng đầu của chính văn là "tăng bên tả" của Đại thiền sư cùng với 24 đồ đệ khác. Trong lời Tựa của Phan Huy Ích viết năm 1796 đã nói "các đệ tử trong phái Trúc Lâm tôn ông (Ngô Thì Nhậm) làm Đệ tứ tổ" và trong chính văn của *Đại chân viên giác thanh*, Hải Lượng thiền sư tức là Ngô Thì Nhậm cũng xuất hiện như những tổ sư Điều Ngự, Pháp Loa, Huyền Quang giữa ánh sáng rất huyền diệu (Xem: "Không thanh", "Ngô thanh", "An thanh"). Viết "Thanh dẫn", "Thanh chú" để truyền bá nó như một thứ kinh, luận không phải là một sáng kiến về sau.

Lời Tựa của Phan Huy Ích và "Tiểu khấu" của Nguyễn Đàm có lẽ ra đời độc lập với việc chú giải, không hoàn toàn gắn bó với mục đích của những người chú giải. Nguyễn Đàm đặt tên cho phần Phụ lục vào *Đại chân viên giác thanh* do ông viết là "Tiểu khấu" – gõ khẽ. Mở đầu phần "Thanh dẫn", Ngô Thời Hoành viết: "Thanh phát ra là do sự gõ. Hễ gõ mạnh thì kêu to, gõ khẽ thì kêu nhỏ". Ngô Thì Nhậm dùng

chữ "thanh" để gọi tác phẩm của mình: *Đại chân viên giác thanh*. Thanh là kết quả của một sự gõ, có thể là gõ mạnh. Nguyễn Đàm nói tác phẩm của mình là "Tiểu khấu" – gõ khẽ – gõ khẽ tất cũng phát ra thanh, thanh khác, có thể hoà điệu với thanh trên nhưng không thể cùng thanh trên. Nhiều chỗ trong "Tiểu khấu" viết giống tóm tắt đại ý nhưng cũng nhiều chỗ viết giống lối bình điểm. Đáng chú ý là ở thanh thứ IV và thứ V, Nguyễn Đàm đưa hai câu của Trang Tử vào, hoàn toàn không có ý tóm tắt hay chú giải chính văn. Phan Huy Ích tự coi mình là kẻ "tương tri ở chỗ hình thần, hiểu sâu được ý của tác giả" đánh giá cao tác giả nhưng cũng không hoan nghênh hay ủng hộ chủ ý khôi phục Thiền phái Trúc Lâm của tác giả. Ông giải thích tác phẩm theo hướng khác và ghi đạo hiệu của mình là Bảo Chân đạo nhân – Đạo gia chứ không phải phật tử.

Dầu không hoàn toàn giống nhau, tất cả những người đó đều giải thích, làm sáng tỏ và tán thưởng cái sở học "tận tính nhi cùng lí" và công lao "Khu Thích dĩ nhập Nho" của Ngô Thì Nhậm. Có lẽ những người chú thích (Ngô Thời Hoành, Vũ Trinh, Nguyễn Đăng Sở) còn nhằm mục đích xa hơn thế. Họ không chỉ làm sáng tỏ tư tưởng Ngô Thì Nhậm mà còn đề cao ông như một hoá thân mới, sau Điều Ngự – Đệ nhất tổ Trúc Lâm. Việc làm đó có nội dung tuyên truyền cho Đệ tứ tổ, tổ chức phái Trúc Lâm mới. Từ đó, đến in chân dung bốn vị tổ, tập hợp *Đại chân viên giác thanh* với *Tam tổ hành trạng* để thành *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* chỉ là một bước ngắn.

Với cái vốn chung về tri thức và tư tưởng là sự hỗn hợp Nho, Phật, Đạo – cái vốn chung của tri thức lúc đó – những người kể trên đã tiếp thu và pha trộn các thành phần với một tỉ lệ ít nhiều khác nhau. Cách quan niệm Tam giáo đồng nguyên tuỳ trình độ "phá chấp" nói theo cách Phật, hay mức độ "đạt" nói theo cách Nho mà biểu hiện trong chủ trương "Khu Thích dĩ nhập Nho" của từng người. Những người chú giải vướng mắc vào Nho còn hơn cả Ngô Thì Nhậm.

Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh hình thành trong một thời gian có thể dài đến hai, ba mươi năm và trải qua một kịch biến lịch sử: Năm 1802, Nguyễn Ánh lật đổ nhà Tây Sơn, lập triều đại mới. Xu hướng tư tưởng cũng có thể vì chịu ảnh hưởng thời thế mà thay đổi. Tác phẩm phản ánh tư tưởng con người mà cũng có thể phản ánh cả sự đổi thay theo thời đại. *Đại chân viên giác thanh* không phải là phần sáng ngời của tư tưởng Ngô Thì Nhậm: xu hướng khôi phục Thiền phái Trúc Lâm hình như không thành một xu hướng chi phối trong Phật giáo Việt Nam lúc đó và không có ý nghĩa xã hội rộng rãi. Tư tưởng của *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* chỉ là một xu hướng của một nhóm người, một nhóm người có thể là rất tiêu biểu; của một thời gian, một thời gian không dài, nhưng quan trọng vì đúng vào lúc lịch sử đang thay đổi.

2. *Đại chân viên giác thanh* là một tác phẩm Phật học. Với danh hiệu là Hải Lượng đại thiền sư, Ngô Thì Nhậm viết 24 thanh, dường như muốn phát biểu ý kiến về những vấn đề rất cơ bản của lí luận Phật giáo. Thế mà Phan Huy Ích lại nói "Tân thanh này chính là cái thanh âm đứng đầu để phù trì Đạo lớn" "khiến cho tám bộ Phạn Vương (Phật) không ra ngoài cung tường của Tố Vương (Khổng Tử)". Tác phẩm mở đầu bằng "Không thanh", một vấn đề cốt tuỷ của tư tưởng Phật giáo, được tác giả bàn qua Lí và Dục, hai khái niệm cơ bản của Tống Nho. Dầu không có sự lạ lùng nào là đáng ngạc nhiên trong văn học Thiền thì điều đó cũng cứ làm ta ngỡ ngàng: Phật hay là Nho đây?

Trong "Thanh chú", tăng Hải Hoà viết: "Gạt bỏ văn từ kĩ xảo (Nho) và giới hạnh tầm thường (Tựa) "vượt ra ngoài hình khí" "không sinh diệt" "khi thánh nhân chưa sinh thì Đạo ở trong trời đất, khi thánh nhân đã sinh thì Đạo ở trong thánh nhân, khi thánh nhân đã mất thì Đạo ở trong *Lục kinh*". *Lục kinh* là kinh điển của chỉ Nho gia. Nhưng ở một chỗ khác – "Thanh chú" của "Ấn thanh" – Hải Hoà viết: "Những người trí tuệ viên thông, từ bi quảng đại... thì Tây phương gọi là Phật,

mà Đông thổ gọi là thánh nhân". Trong chính văn của "Bất quả thanh", Ngô Thì Nhậm viết: "Trời có vận của Trời, thánh hiền có vận của thánh hiền". Trong trời đất có cái "đẹp thanh hoa", có cái "đẹp u thâm". Nghiêu Thuấn, Khổng Tử tiếp được cái đẹp thanh hoa, Chư Phật, Bồ Tát... do cái đẹp u thâm mà sinh ra. Khổng Tử hay Phật đều là thánh hiền ứng vận ra đời theo chu kì vận động của Đạo, ở một thời điểm, ở một địa phương nào đó. Cho nên, Nho và Phật có quan hệ với nhau: một bên là thể, một bên là dụng; một bên là biểu, một bên là lí. Không những thế, giữa hai bên còn có cả quan hệ truyền thụ, tiếp nối: "Phật Thích Ca Mâu Ni sinh sau Đế Thuấn Hữu Ngu thị, nên tiếp thu được cái phép phá ngục (của Thuấn) để mà tế độ chúng sinh" ("Thoát thanh" – Chính văn). Nho và Phật là nhất trí. Chỉ có những người học theo Nho mà cố chấp, tu theo Phật mà dung tục, tầm thường – những "tiểu nhân" Nho và Thích – mới hiểu sai và thực hiện đi vào từ chương, kích bác đạo Phật. Những người Thích tiểu nhân, tức là những sư sãi, mộ Phật, xuất gia, ngồi thiền, tụng niệm, chạy đàn, làm thuật, làm những việc không cần thiết, đi đến cả tự thiêu, xả thân. Ngô Thì Nhậm nói Phật không cần mộ, không cần xuất gia, không cần mặc áo cà sa; giác ngộ thì không xả thân ("Hoán thanh", "Thu thanh", "Phán thanh", "Minh thanh"). Cái then chốt của hai bên là Tâm: "Nho nói Chính tâm, Thành ý, nhà Phật nói Minh tâm, nói Kiến tính đều có cái nghĩa đạo làm người quân tử rộng khắp mà kín đáo" ("Định thanh" – Chính văn). "Nghiêu Thuấn lấy Tâm đức mà thiện cho Bách Vương, Quan Thế Âm lấy Tâm lượng mà thiện cho chư Phật" ("Xu thanh" – Chính văn). Nội dung của tâm hay phép tu tâm là Tinh nhất, Tinh tiến. Đó là tư tưởng đồng nguyên và vì đồng nguyên nên Nho và Phật bổ sung cho nhau.

Cứ nhìn theo cách chỉ trích nhược điểm hai bên, ta thấy Phật giáo bị thống nhất theo Nho giáo một cách ép uổng.

Phật giáo là một học thuyết giải thoát, diệt khổ, giải thoát cho từng người (Tiểu thừa), hay giải thoát cho mọi người (Đại thừa). Sở dĩ con người có khổ – theo Phật – là do Ái và

Ngã chấp, vì bị Vô minh che lấp, vì bị Vọng tưởng chi phối. Càng vọng tưởng càng muốn sống, muốn tái sinh, muốn tăng trưởng, trường tồn cho nên càng tham dục, Hành và Thức gây ra Nghiệp, mắc mãi vào vòng Luân hồi. Cái chướng ngại lớn nhất là Vô minh, Vọng tưởng; cái sai lầm lớn nhất là Ngã chấp. Cho nên, cốt tuỷ của học thuyết Phật giáo là Pháp không, là Vô ngã và những phần cơ sở của nó là Tứ diệu đế, Lí duyên khởi, Ngũ uẩn; những lí thuyết Minh tâm, Kiến tính, giác ngộ để đi đến phá Ngã chấp, thấy Pháp không đến giác ngộ, giải thoát, Niết bàn. Vì chỉ nhằm giải thoát, diệt khổ, Phật giáo chú ý nhiều đến những vấn đề nhận thức, về tâm linh cá thể, cội nguồn của Vô minh, Vọng tưởng, Ái và Ngã chấp. Phật coi những vấn đề siêu hình về vũ trụ là vô bổ, các đồ đệ có hỏi, Phật cũng không trả lời. Phật giáo cũng có quan niệm về một thế giới cực bao la, bao gồm đến cả nhiều thiên giới, vận động từng sát na một trong Hằng hà sa số kiếp, nhưng trong thế giới, đó chỉ là những vật (cũng gọi là pháp), hình thành theo sự kết hợp từng sát na của Ngũ uẩn. Cho nên "Vạn pháp là vô ngã" - không có thực thể bền vững nào. Phật cũng nói đến Đạo, đến Tâm, coi đó là những điều cực quan trọng. Nhưng cái khổ của con người, theo Phật, không đến từ phía xã hội; Tham, Ái hay Tham, Sân, Si không nhìn ở góc độ đạo đức xã hội, trong quan hệ giữa những con người. Giải thoát, diệt khổ, tế độ chúng sinh đều là bằng con đường giác ngộ, không liên quan đến tổ chức và hành động chính trị - xã hội. *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh*, theo khuynh hướng chính trị - đạo đức của Nho giáo, hiểu Tâm là đạo lí, Đạo là đạo luân thường và hơn thế xác định có Trời, có Bản ngã.

Bản ngã không được nhấn mạnh ở chỗ là vô thường, là sự kết hợp của Ngũ uẩn, là Không. Nó được sinh ra:

"Nguyên Tinh là Thần của ta,
Nguyên Khí là Thân của ta,
Thần giáng nguyên đó,
Ta có Chân thân". ("Kiến thanh" - Chính văn)

Con người được kết hợp giữa Tinh và Thần. Tinh, Thần không tiêu tan ("Túc thanh" – Chính văn và Thanh chú). Con người là một thực thể có thân có tâm, có tinh có tính. Trong nó có sự khác nhau giữa Nhân tâm và Đạo tâm, giữa Thiên tính và Nhân dục. Có một sự đối lập giữa Thiên và Nhân, giữa Lí và Dục. Sự đối lập đó không phải là đối lập giữa Vô minh với giác ngộ – đối lập về nhận thức. Đó là con đường Chính tâm (hay Tận tâm) của Nho chứ không phải Minh tâm của Phật.

Dường như Ngô Thì Nhậm cũng có thấy cái không thoải mái, mất tính tự do, chủ động của con người trong sự chấp trước Lí – Dục như vậy. Ông nói: "Dục là nước chảy xuống, lửa bốc lên" ("Không thanh"), "Lí không thể noi theo hết được. Dục không thể cắt đứt hết được" ("Ngộ thanh"). Phải chăng Ngô Thì Nhậm muốn nói đến một cái gì có tính cách tự nhiên trong cả Lí và Dục? Lí được hình dung "là thớ, là đốt của gỗ", theo cách nói của Ngô Thì Nhậm trong "Không thanh", được các nhà chú giải nhấn mạnh, Lí là cái "chỉ có một, không có hai" nhưng lại chỉ là "nam nữ không tự trao tay cho nhau, đó là Lí. Chị dâu rơi xuống nước, em chồng chìa tay vớt lên không thể gọi là Phi Lí". Và cách theo Lí của họ cũng là "cân nhắc chữ Nghĩa và chữ Lợi" ("Định thanh" – Định chú). Chính cả Ngô Thì Nhậm nữa cũng quan niệm "diệt cái tính người thì cái tính trời mới dậy được" ("Tịch nhiên vô thanh" – Chính văn); Lí không thể tuân theo hết được cũng chỉ vì Lí có thuận nghịch, hoàn cảnh có thường có biến. Phải chăng đó cũng chỉ là tư tưởng Chấp kinh và Tòng quyền?

Dựa vào "Âm dương" và "Dịch" để giải thích thế giới và vận động, dựa vào *Trung dung*, *Đại học* và *Mạnh Tử* để giải thích Đạo, Tâm, Tính và các vấn đề của Phật giáo, các tác giả – nhất là những người viết "Thanh chú" – đã làm sai lạc và nghèo nàn học thuyết Phật giáo. Trong những ý kiến được nêu ra, nhất là ý kiến trong chính văn của Ngô Thì Nhậm, có những chỗ có ý kiến tích cực. Ví dụ như những chỗ ông phê phán hành vi mê tín, sự thực hành phù phép, thái độ xuất gia

là trốn tránh, vị kỉ... và quan trọng hơn là không chối bỏ sự tồn tại khách quan của thế giới, của xã hội, của con người và phần nào đó chấp nhận tính tự nhiên của dục vọng làm xuất phát cho mọi chủ trương sống trần thế và có trách nhiệm với xã hội, đồng thời khẳng định tế độ là nội dung quan trọng của tinh thần Phật giáo. Thế nhưng để đi đến đó, Ngô Thì Nhậm lấy Nho thay cho Phật, mà nội dung thực chất của hai học thuyết là khác nhau, nhét một cách khiên cưỡng tư tưởng Phật vào hệ thống Nho thực ra là không thể làm trôi chảy. Điều đáng nói là họ đã làm việc đó theo cung cách rất Nho: phụ hội một cách tuỳ tiện, giải thích một cách khiên cưỡng. Những chỗ được các nhà chú giải cực lực tán dương là phát hiện, là sáng tạo như Thiên và Thiền ("Xu thanh"), Luân hồi và Tuần hoàn ("Lưu động thanh"), Trì quốc và Trị quốc ("Hành thanh"), Phương Kim và Tướng Kim ("Định thanh")... không những là khiên cưỡng phụ hội mà có khi còn là xuyên tạc. Phật giáo là một học thuyết tìm giải thoát, giải thoát không phải bằng đức tin mà bằng trí tuệ, là một tôn giáo nhưng không ỷ vào tha lực, vào thần linh, mà trông cậy vào sự giác ngộ của bản thân (tuy rằng những đặc điểm đó trong sự truyền bá và tu hành đời sau cũng đã biến mất, chuyển thành thờ Phật và cầu phúc). Nhiều điểm trong lí thuyết Phật giáo tuy không phải là chân lí, nhưng là những thành tựu về tư tưởng, những gợi ý tốt cho tư duy tiếp tục tìm đến chân lí. Các tác giả *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* đã không chú ý phát huy nó.

Trong *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh*, các tác giả không dành nhiều chú ý cho Đạo gia. Trang Tử chỉ được nhắc vài lần. Một lần để nói sự giống nhau giữa Tịch diệt (Phật), Vô ngã (Nho) và Táng ngã (Trang) và một lần để chê chủ trương Vô vi. Nhưng không phải xa họ Trang lắm. Trái lại, không những ngôn ngữ, cách hành văn của Trang Tử có ảnh hưởng đến người viết chính văn và "Thanh chú" mà cả những khái niệm, những tư tưởng như quan niệm tương đối về tốt xấu, quan niệm biến hoá, quan niệm cái vô dụng được sống lâu,

chủ trương cất giấu ở chỗ vô dụng... đều làm ta nghĩ đến "Tiêu dao du", "Tề vật luận", "Dưỡng sinh chủ" của Trang Tử. Thế thì cái gì làm cho người ta không hài lòng về Trang Tử? Đó là chủ trương Vô vi, tức chủ trương Vị ngã theo tự nhiên, xa lánh đời, xa lánh chính trị, tìm cái vui cho mình.

Ở nhiều điểm, Tống Nho, Thiền và Lão – Trang vốn dễ gần nhau vì đã trải qua nhiều lần dung hợp trong lịch sử. Giữa Trang và Thiền lại càng dễ gặp nhau vì có những tư tưởng khá gần nhau. Thế nhưng đã trải qua nhiều thế kỉ, Nho giáo, ý thức hệ chính thống của nhà nước, vẫn không nhất thể hoá được tư tưởng Lão – Trang và Phật giáo. Lão Tử nói "Đạo bất chước tự nhiên" phản đối mọi cái nhân vi, coi việc tổ chức xã hội, nhà nước, việc giảng giải đạo đức, nhân nghĩa, đặt bày Lễ, Pháp đều là nhân vi, trái tự nhiên, chỉ có hại cho con người. Cho nên Lão – Trang không những chế giễu những người chạy theo công danh mà còn chế giễu cả những người lận đận, vất vả lo trị quốc, cứu thế nữa. Phật giáo tuy không quan tâm đến chính trị, xã hội nhưng cũng không bài xích chính trị cực đoan như vậy.

Các tác giả *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* phê phán chủ trương Vô vi của Trang Tử, coi việc xuất gia của sư sãi là không cần thiết, giải thích Nho chủ trương Trị quốc, Phật chủ trương Trì quốc: "Nhưng nếu không phải là đại lực như Phật Thích Ca Mâu Ni thì không phải Trì quốc mà cần phải Trị quốc mới trị" ("Hành thanh" – Chính văn). Thật rõ ràng: chỗ quy túc hay tinh thần "Khu Thích dĩ nhập Nho" của họ không chỉ là nội dung nhập thế của Nho giáo mà còn đòi hỏi cao hơn: nội dung đạo đức – chính trị của Nho giáo.

Phật giáo là một tôn giáo ra đời ở Ấn Độ được du nhập vào Trung Quốc. Sau ba thế kỉ mới hình thành một tông phái mang sắc thái Trung Hoa: Thiền tông. Các tông phái Phật giáo từ Trung Quốc truyền bá vào Triều Tiên, Nhật Bản, Việt Nam. Ở các nước đó, Thiền tông cũng là tông phái Phật giáo có ảnh hưởng nhất.

Suzuki, trong tập *Thiền luận* nổi tiếng, giải thích lí do của sự phát triển từ Phật giáo Ấn Độ sang Thiền tông Trung Hoa bằng "Tâm thức mộc mạc", "thực tiễn", "không chuộng không tưởng, không thích luyện trí, luận huyền" của người Trung Hoa[1]. Tâm thức ở đây quả là giữ vai trò quan trọng. Nhưng ngoài vấn đề tiếp nhận lúc đầu, còn có vấn đề hướng phát triển, vai trò xã hội và vận mệnh lịch sử về sau; và tâm thức, tự nó cũng là một sản phẩm. Di thực sang Trung Quốc, Phật giáo gặp một thể chế chính trị - xã hội hoàn toàn khác và những trào lưu tư tưởng hoàn toàn khác ở Ấn Độ. Các họ, các làng đã được sắp xếp thành quận, huyện. Nhà nước chuyên chế quan liêu dựa vào một học thuyết đạo đức - chính trị là Nho giáo để thống nhất quốc gia và quản lí cả đất nước rộng lớn về mặt chính trị và tinh thần. Nhà nước chuyên chế dùng khoa cử để chọn quan lại nên mở rộng và nắm chặt việc học hành, thi cử, tạo ra một đẳng cấp nho sĩ đông đảo chăm lo học hết kinh, truyện thánh hiền để cầu công danh: tầng lớp trí thức hướng về chính trị rõ rệt. Tất nhiên, nho sĩ cũng có người được làm quan, có người không được làm quan; có người thích triều chính, có người không thích triều chính. Xã hội đó không mở cho nho sĩ con đường sống bằng nghề nghiệp, bằng khoa học kĩ thuật hay bằng hoạt động nghệ thuật nên trước mắt họ chỉ có hai con đường để lựa chọn, cân nhắc, băn khoăn: xuất hay xử - làm quan hay không làm quan. Làm quan tất phải hài lòng với cái trật tự, cái đạo lí của Nho giáo. Không làm quan, vì bất mãn hay bất đắc chí thường ngả theo Lão - Trang tìm tự do, tìm thú vui của cá nhân. Phật giáo đi vào cuộc sống xa lạ đó qua sự thông dịch của Lão - Trang, vì gần gũi về tư tưởng; và về sau cũng gần Lão - Trang vì vai trò và vị trí xã hội. Chế độ chuyên chế dựa vào Nho giáo nhưng không bài xích Phật giáo và tư tưởng Lão - Trang. Hai học thuyết đó ngoài chỗ có thể lợi dụng về mặt tôn giáo còn có tác dụng an thần; tác dụng

---

[1] Suzuki, *Thiền luận*, Tập I, Trúc Thiên dịch, NXB An Tiêm, Sài Gòn, 1970, tr.148 - 162.

phát tiết bất bình, rất cần thiết cho sự bình yên của xã hội. Trong xã hội hình thành một sự phân công, phân vùng giữa tam giáo. Nho giáo độc quyền chi phối đường lối trị nước và việc học hành, thi cử, và qua đó cũng chi phối sâu sắc đời sống chính trị và học thuật. Trong hoạt động tín ngưỡng, tôn giáo, phương kĩ và văn học nghệ thuật, tam giáo hầu như bình đẳng, mạnh ai nấy được. Sự phân công, phân vùng như vậy là một sự sắp xếp tuyệt hảo, thích hợp với nhà nước chuyên chế và với tầng lớp trí thức. Điều đó làm cho tam giáo cùng tồn tại hoà bình và dần dần thẩm thấu vào nhau. Xu hướng "Tam giáo đồng nguyên" vốn có điều kiện thuận lợi để ra đời, dễ thực hiện khi xã hội đi đến khủng hoảng, bế tắc. Chế độ chuyên chế thực hiện sự tập trung chính quyền ở quy mô quá to lớn so với tình hình sản xuất nông nghiệp lạc hậu. Đối với kinh tế, nó cố gắng vất vả để duy trì và chỉ có tác dụng điều chỉnh chút ít. Phương thức bóc lột và phân phối tô thuế phong kiến dẫn đến tình trạng nhân dân cùng cực, li tán, nông dân khởi nghĩa, các hào trưởng địa phương cát cứ chấp chiếm, các phe phái trong triều đình tranh chấp, giành giật nhau. Nho giáo vốn là học thuyết được chế độ chuyên chế quý trọng vì bảo vệ sự thống nhất, tập quyền (quân quyền, thiên mệnh dòng họ chính thống), ủng hộ đường lối phân phối ruộng đất và bổng lộc trên cơ sở chế độ vương hữu và thần dân hoá toàn thể. Nhưng khi xã hội khủng hoảng, với cung cách trị quốc bằng đức, bằng giáo hoá, can ngăn vua quan, khuyên răn dân chúng, Nho giáo chẳng có cách gì giải thoát tình hình khỏi bế tắc, dân chúng hoang mang trước sự sống chết; quý tộc lo lắng trước sự mất còn; trí thức hết tin ở những khuôn vàng thước ngọc của Thánh hiền. Tất cả đều tìm lối thoát ngoài Nho giáo và cũng chỉ gặp có tư tưởng Phật và Lão – Trang. Quý tộc tô tượng, cầu phúc ở mê tín tôn giáo (cả Phật giáo và Đạo giáo). Trí thức bị hấp dẫn bởi lí thuyết Lão – Trang và Phật. Những người nhiệt tâm, ưu ái muốn thay đổi tình hình cũng chỉ trông chờ ở cách khôi phục trật tự, với ít nhiều thay đổi, cải cách.

Thế là ra đời những xu hướng đồng nguyên, kết hợp cách này hay cách khác giữa lí thuyết Nho, Phật, Đạo. Thể chế chính trị – xã hội của chế độ quan liêu, Nho giáo, đẳng cấp nho sĩ ở Trung Quốc và các nước Hán hoá – vạch sẵn con đường quy định xu hướng và vận mệnh của Phật giáo được du nhập, quy định cung cách đồng nguyên giữa tam giáo.

Ở Việt Nam thế kỉ XVI, xã hội đã rối ren. Đến thế kỉ XVIII thì khủng hoảng trầm trọng: cũng nông dân khởi nghĩa, cũng địa phương cát cứ, cũng vua chúa tranh quyền. Mọi người chỉ chờ đợi loạn lạc. Chùa chiền nức mùi hương khói: hương khói của quý tộc, hương khói của đại chúng. Trong trí thức, những người có tiếng uyên bác, tài ba nhất như Lê Quý Đôn, Ngô Thì Sĩ, Nguyễn Gia Thiều... đều ngả sang Phật, phân vân giữa Tam giáo.

Ngô Thì Nhậm là người học rộng, đậu Tiến sĩ lúc còn trẻ tuổi, "Tam giáo, cửu lưu, bách gia chư tử, không gì là ông không nghiền ngẫm đến nơi đến chốn" (lời Tựa – Phan Huy Ích). Không phải chỉ vì tên ông là Nhậm mà ông lấy tên hiệu Hy Doãn, bắt chước làm người nhập thế hành động "trị cũng tiến, loạn cũng tiến" như vị danh thần thời Thương. Trong bài *Phú Thiên Thai*, khi nghe thần núi đoán về chí hướng của mình, ông đã nói:

"Tôi sao thể thành tiên,
Phật cũng không đắc đạo.
Chỉ theo hướng Thi, Thư,
Khỏi trái đường danh giáo".

(Lời dịch của Ngô Linh Ngọc)

Vì khiêm tốn, ông cố chối cãi, nhưng cái làm ông "vỗ tay cười lớn" là ở chỗ thần núi nói: Cách học lối từ bi của tam tổ:

"Tĩnh phương thốn ư dục động,
Liễu vạn sự ư vô vi,
Uẩn mĩ ngọc dĩ thâm tàng,
Tiềm thần long hồ mạc khuy.
Dĩ đãi phù tri ngô tử giả,

Hành ngô tử chi chí,
Vận bát cực nhi cán cửu di"[1].

Dầu gặp cảnh ngộ gay go phải trốn tránh, phải ẩn dật, sống với cảnh tiên, cảnh Phật thì đối với ông làm Tiên, làm Phật cũng không phải điều ước ao của cuộc đời. Thế nhưng, đến hai lần trong cả cuộc đời ông gặp cảnh thất vọng, phải sống ẩn dật. Một người xông xáo nhập thế không thể sống bằng tư tưởng Thiền hay Trang mà một người trốn tránh, ẩn dật không thể chỉ sống với tư tưởng Nho gia. Tăng Hải Hoà viết: "Thầy ta xử thế bằng đạo Nho, xuất thế bằng đạo Thiền... thoải mái ở trong cái Lí ấy, mà cũng lại vượt lên trên, vượt ra ngoài cái Lí ấy" ("Không thanh" – Thanh chú). Ngô Thì Nhậm đã đến với Thiền như vậy, không phải với một vài bài thơ mà với cả một tác phẩm thiền luận, *Đại chân viên giác thanh* quả có Thiền vị. Hải Lượng thiền sư, đúng với phong cách các thiền sư, tránh giảng giải bằng ngôn ngữ, văn tự, ưa gợi ý bằng cử chỉ, bằng những câu nói kì quái, làm người nghe kinh dị. Nhiều đoạn ánh lên màu sắc lung linh, đầy ắp trí tưởng tượng huyền diệu. Đó là một thứ Phật giáo khác với xu hướng mê tín, lễ bái thịnh hành lúc đó. Cho nên, Ngô Thì Nhậm coi tác phẩm là phương tiện "phát huy cái tông chỉ Trúc Lâm" (*Phú Thưởng Liên đình*). Ngô Thì Nhậm không nói rõ Trúc Lâm là gì, nhưng qua *Đại chân viên giác thanh* thì đối với Phật giáo, ngoài việc phê phán lối mê tín, sùng mộ dung tục – những yếu tố Mật giáo, Tịnh độ – thịnh hành trong chùa chiền lúc đó vào dung hợp Nho, Phật như ta đã nói ở trên, thì qua cách hình dung ba vị tổ sư của tông phái ta cũng biết thêm chút ít. "Điều Ngự Giác Hoàng bỏ ngôi vua mà đi một mình, bị sáu mươi cái đấm mà thân không biết đau. Cho nên có (thế vị, thiên tài, nữ sắc, cung thất, xe ngựa, bề tôi, nô tì) mà bỏ được mới khó", và không có những thứ đó để bỏ được thì

[1] Ngô Ngọc Linh dịch: Gửi mình vào tĩnh lặng/ Gác mọi việc vào vô vi/ Ngọc tốt giấu kín nơi sâu/ Rồng thần lặn không kẻ thấy/ Chờ khi người biết đến mình/ Chí lớn nọ đem ra vùng vẫy/ Giúp tám cực mà chuyển xoay, vỗ chín cõi yên rường mối.

không thành Phật ("Trác thanh" – Chính văn). Và ở một chỗ khác, Hải Hoà viết: "Điều Ngự Đệ nhất tổ đến ở chùa Hoa Yên... trong nước vô sự, nhưng ở phía Bắc vẫn có nước láng giềng mạnh, chưa được yên tâm. Cái ý ấy là không tiện nói rõ, sợ người ta dao động. (Cho nên) nhắm được ngọn núi Yên Tử là núi cao nhất... dựng lên ngôi chùa thời thường dạo chơi để xem động tĩnh, cốt để ngừa cái mối lo nước ngoài xâm phạm. Thật là một vị Vô Lượng Lực Đại Thế Chí Bồ Tát. Lúc bấy giờ chỉ có Huyền Quang tôn giả biết được cái ý ấy, bỏ cái cao sang của một vị Trạng nguyên, sớm chiều đi theo ngài để hoàn thành cái ý nguyện của ngài. Thật là một vị Vô Lượng Kiến Thức Đại Bồ Tát" ("Thu thanh" – Thanh chú). Đó là tinh thần yêu nước, cảnh giác chính trị, quan tâm đến vận mệnh dân tộc. Nhưng cái đức từ bi của tam tổ, hiểu theo bài *Phú Thiên Thai* và lời giải thích của Hải Hoà là làm lặng yên cái Tâm khi nó móng động, là thu vén vạn vật (vốn nhiều màu, nhiều dạng, đầy biến động) vào chỗ vô vi, giữ Tâm (hay giữ mình) như rồng thiêng lặn sâu, như ngọc lành cất kín, đến không ai thấy được, dò được thì là "Tàng" (cất giấu, che kín) chứ đâu phải "Xả" (từ bỏ). Đó không phải là giải thoát mà là ẩn, xu hướng chung không chỉ là nhập thế đạo đức mà còn là cơ mưu chính trị. Khó nói đó là cái Trí tuệ của Phật hay là cái Minh triết của Lão – Trang. Phan Huy Ích nói dùng *Đại chân viên giác thanh* phù trì đạo thánh hiền chứ không phải phục hưng Phật giáo, còn về tư tưởng thì dầu có ý muốn vượt lên trên hay vượt ra ngoài cái Lí thì cũng không ra ngoài được quỹ đạo của Chu Hy. Không có gì đáng nghi ngờ, đáng ngạc nhiên cả. Với nguyện vọng tốt đẹp cứu vãn tình thế loạn lạc – vì dân, vì vua hay vì dân tộc – thì lúc bấy giờ cũng không tìm ra cách nào khác hơn là củng cố Nho giáo, khôi phục trật tự. Cái bế tắc đã nằm sẵn ngay trong cơ chế của chế độ chuyên chế quan liêu. Nho giáo, đẳng cấp trí thức với chỉ hai con đường xuất xử với cơ sở kinh tế – xã hội của nó, chưa tìm cách ra được quỹ đạo hay phá được quỹ đạo đó, thì về tư tưởng, ai cũng chỉ có thể

chọn lựa trong tam giáo đã được lựa chọn, mà trong tam giáo thì chỉ có Nho giáo là nhập thế, vì đời!

Vào lúc hiện thực đen tối, những nhà thơ lớn như Nguyễn Gia Thiều, Nguyễn Du đã uất ức vì cảnh đời bất công, vì con người bị chà đạp. Họ than thở, tố cáo, chửi rủa, tìm hết cách lí giải bằng đạo đức, bằng tiền kiếp, tiền duyên, bằng tính đành hanh của tạo hoá... tức cũng là bằng lí thuyết Nho, Phật, Lão – Trang, một thứ tam giáo đơn giản, ít lí luận mà cũng không hiểu nổi để thoát khỏi cảnh:

"Cái quay búng sẵn trên trời,
Lờ mờ nhân ảnh như người đi đêm".

(Nguyễn Gia Thiều – *Cung oán ngâm khúc*)

Tam giáo, từng cái riêng rẽ hay kết hợp cách này hay cách khác, không thành được một đáp án thoát khỏi bế tắc. Đầu thế kỉ XIX, nhà Nguyễn giành được đất nước, củng cố sự thống nhất chế độ chuyên chế, ra sức đề cao Tống Nho để thiết lập trật tự. Tư tưởng Tống Nho cũng đã được gia tăng từ người viết chính văn đến những người viết chú giải *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh*.

Chúng tôi chưa bàn về tư tưởng Ngô Thì Nhậm, kể cả tư tưởng trong *Đại chân viên giác thanh*. Một số vấn đề như cách gọi, cách sắp xếp các "Thanh" cần có tri thức chắc chắn về Dịch học và Phật học để biện luận. Chúng tôi chưa đáp ứng được đòi hỏi đó.

Chúng tôi cũng chưa bàn đến xu hướng khôi phục Thiền phái Trúc Lâm vì còn thiếu những tài liệu về thực tế phát triển Phật giáo lúc đó. Chúng tôi tự hạn chế ở chỗ bàn về xu hướng "Tam giáo đồng nguyên" trong *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh*. Tân thanh – theo chữ của Phan Huy Ích – không phải là mới, thực ra cũng chỉ là tiếng chuông của Tống Nho, không cảnh tỉnh mà cũng không giải thoát cho thời đại.

PHẬT GIÁO VÀ TRIỀU ĐẠI LÝ – TRẦN

Minh Chi[*]

Từ thời xa xưa, người Ấn Độ đã quan niệm rằng, mục tiêu tối hậu, cứu cánh của tôn giáo là chân lí tuyệt đối, và chân lí đó không thể đạt tới bằng việc học giỏi, nghiên cứu hay tư duy khái niệm. Tất cả những phương pháp nghiên cứu khoa học đó, mà người Tây phương rất đề cao, thì người Ấn Độ từ thời cổ đại đã cho là cần thiết nhưng không đủ để nắm bắt chân lí. Nếu chỉ dựa vào tư duy khái niệm không thôi để nắm bắt chân lí, thì dễ sinh ra tư duy luẩn quẩn, tư biện suông. Đối với người Ấn Độ, chân lí phải được *chứng ngộ, thể hội* bằng cuộc sống tôn giáo, bằng thực nghiệm tôn giáo. Nói cách khác, chân lí tôn giáo là cái phải được sống, được thực hiện chứ không thể học hỏi, tìm tòi đơn thuần qua sách vở, hay là qua tư duy khái niệm.

Phật giáo thời Lý – Trần thuộc loại tôn giáo như vậy. Các phật tử thời Lý – Trần dù là xuất gia hay là tại gia, dù là thiền sư, vua chúa, tướng lĩnh, văn võ quan cho đến người dân bình thường đều thực nghiệm những chân lí Phật giáo trong cuộc sống của mình, bằng sự nghiệp của mình. Trình độ thực nghiệm đó thấp hay cao sẽ đánh giá mức độ thể hội chân lí của mỗi người. Chân lí đó không phải ở cõi Niết bàn nào xa lạ, mà nó tồn tại, hiện tiền, ngay trước mặt mỗi người, ở trong mỗi người. Chân lí đó sẽ bộc lộ cho những người nào biết sống với nó và thực hiện nó.

---

[*] Đại học Kinh tế Quốc dân (BBT).

Vua Lý Thái Tông, vua thứ hai thời Lý, tham vấn thiền sư Thiền Lão, sư chỉ trả lời bằng mấy câu thơ:

"Đãn tri kim nhật nguyệt,
Thuỳ thức cựu xuân thu".

Dịch nghĩa:

Biết thời gian của ngày nay,
Xuân xưa thu cũ, ai hay biết gì.

Ngụ ý:

Chân lí ở ngay trong hiện tại,
Chớ tìm ở đâu xa xưa.

Vua lại hỏi, sư trả lời tiếp:

"Thuý trúc, hoàng hoa phi ngoại cảnh,
Bạch vân, minh nguyệt, lộ toàn chân".

Dịch nghĩa:

Ngoại cảnh đâu có phải,
Hoa vàng với trúc xanh.
Lộ vẻ chân toàn vẹn,
Ở mây trắng trăng thanh.

Ngụ ý:

Chân lí không những nằm trong hiện tại, mà ngay trước mắt: hoa vàng, trúc xanh, mây trắng, trăng thanh.

Đối với người ngộ đạo, thế giới nhị nguyên, đối đãi, không còn nữa, người với cảnh hoà làm một, chủ thể và khách thể không còn phân biệt nữa mà dung quyện vào nhau. Trí tuệ của người ngộ đạo vì vậy gọi là *vô phân biệt trí*.

Theo nhận thức luận Phật giáo, có thể đạt tới *vô phân biệt trí*, trên cơ sở *phá ngã chấp*, nghĩa là phá bỏ mọi ý niệm hư vọng về ngã, về cái Ta, cái Tôi. Cái Ta, cái Tôi không những đáng ghét như Pascal nói, mà nó còn ngăn trở không cho chúng ta nhìn được sự vật như thật, ngăn trở chúng ta không hoà nhập được vào chân lí, mặc dù chân lí đó nằm sờ sờ trước mắt chúng ta, và ở bên trong chúng ta.

Ở trong mỗi người chúng ta, trí tuệ vô phân biệt là vốn có, vốn chiếu sáng, nhưng vì chưa gạt bỏ được vọng niệm về cái Ta cho nên chúng ta không phát huy được tác dụng của trí tuệ đó. Đó là ý nghĩa sâu xa trong hai câu thơ của Trần Nhân Tông kết thúc *Cư trần lạc đạo phú*:

"Gia trung hữu bảo hưu tầm mịch,
Đối cảnh vô tâm mạc vấn thiền".

Dịch nghĩa:

Trong nhà sẵn ngọc thôi tìm kiếm,
Lặng lòng đối cảnh hỏi chi thiền.

Nói trong nhà sẵn có ngọc, tức là nói trong mỗi người sẵn có trí tuệ vô phân biệt, sẵn có cái mầm giác ngộ, vốn trong lặng, sáng suốt. Mầm giác ngộ, chân lí đã có sẵn trong mình rồi, thì còn phải mong cầu gì nữa ở bên ngoài kể cả cầu Phật hay cầu Thiền. Vì vậy, mà ni sư Diệu Nhân thời Lý, có bài kệ với câu khó hiểu:

"Mê chi cầu Phật,
Hoặc chi cầu Thiền".

Đúng như vậy, trong người đã có sẵn trí tuệ vô phân biệt rồi, thì còn cần gì nữa, mà cũng không cần nói năng gì nữa, cho nên Diệu Nhân mới kết thúc bài kệ bằng hai câu:

"Thiền, Phật bất cầu,
Đỗ khẩu vô ngôn".

Dịch nghĩa:

Chẳng cầu Thiền, Phật,
Ngậm miệng lặng yên.

Sẵn trí tuệ mà không biết dùng, lăng xăng đi tìm chỗ nọ chỗ kia, khác nào nhà giàu có ngựa tốt mà cứ đi bộ hoài, như ngụ ý trong bài thơ của sư Từ Đạo Hạnh thời Lý:

"Nhật nguyệt tại nham đầu,
Nhân nhân tận thất châu.
Phú nhân hữu câu tử,
Bộ hành bất kị câu".

Dịch nghĩa:

Nhật nguyệt tại non đoài,
Người người mất hạt trai.
Như nhà giàu có ngựa,
Bỏ ngựa đi chân hoài.

(*Thơ văn Lý – Trần*)

Nói mọi người bỏ mất hòn ngọc của mình, thật ra thì không đúng, bởi vì hòn ngọc đó có sẵn trong mỗi người nhưng người không biết, cứ đi tìm hoài tìm hoài, chẳng khác gì lão phú ông có ngựa tốt, nhưng không biết dùng cứ đi bộ mãi.

Cũng là ý trên, nhưng sư Khuông Việt, thời Đinh và Tiền Lê dùng ẩn dụ *lửa* và *gỗ*:

"Mộc trung nguyên hữu hoả,
Nguyên hoả phục hoàn sinh.
Nhược vị mộc vô hoả,
Toàn toại hà do manh?"

Dịch nghĩa:

Trong cây sẵn có lửa,
Có lửa, lửa lại sanh.
Nếu bảo cây không lửa,
Cọ xát làm gì sinh?

Nếu trong mỗi người không có sẵn cái mầm giác ngộ, mà sách Phật thường gọi là Phật tính, thì người sẽ không bao giờ có thể giác ngộ được cả. Cũng như trong cây nếu không có sẵn lửa, thì dù có mài xát mấy cũng không có lửa phát ra.

Tổng quát lại, đặc sắc của đạo Phật thời Lý – Trần là nó cung cấp một *triết lí sống*, chứ không phải là những tín điều và giáo điều chết. Các phật tử Lý – Trần đã quán triệt, đã thực hiện triết lí đó bằng cả cuộc sống của chính mình, bằng sự nghiệp của chính mình, bằng tư tưởng, lời nói và hành động hằng ngày của chính mình. Đạo Phật thời Lý – Trần không bó hẹp trong chùa chiền, tu viện, càng không phải là sở hữu riêng của giới tăng ni, mà là của tất cả mọi người biết lấy nó làm lẽ sống,

dù người đó có là vua chúa, thiền sư, quan lại hay là người dân bình thường. Nhờ vậy, ngay giữa lòng xã hội phong kiến, đạo Phật thời Lý – Trần đã tạo ra được những mẫu người tuyệt vời mà chúng ta, những con người xã hội chủ nghĩa vào cuối thế kỉ XX, cũng cảm thấy tự hào!

Đó là những ông vua như Trần Thái Tông, ngồi trên ngai vàng, nhưng "xem ngai vua như chiếc giày rách bỏ lúc nào cũng được", hay như Trần Nhân Tông, sau khi đại thắng quân Nguyên, đạt tới đỉnh cao nhất của vinh quang, mặc dù tuổi đang độ sung sức, nhưng vẫn xuất gia tu đạo trên núi Yên Tử, khi vua mới 41 tuổi. Nói vua còn sung sức bởi vì phải có sức khoẻ mới tu được trên núi Yên Tử, phải có sức khoẻ thì năm 1301 nghĩa là khoảng ba năm sau khi vua xuất gia, vua còn đi thăm Chiêm Thành với tư cách là một du tăng, và lưu lại đấy gần một năm mới trở về đất nước.

Sử gia Lê Văn Hưu thời Trần, một nho sĩ (tất nhiên, không ưa gì Phật giáo), đã phê phán Lý Thái Tổ là: "Lý Thái Tổ lên ngôi Hoàng đế mới được hai năm, nhà tông miếu chưa xây, đàn xã tắc chưa dựng, mà trước đã dựng tám ngôi chùa ở phủ Thiên Đức, lại sửa sang tự quán ở các lộ, độ hơn 1000 người ở kinh sư làm tăng, phí phạm về thổ, mộc, tài, lực không thể kể hết được. Của chẳng phải do trời mưa xuống, sức chẳng phải do thần làm ra, há chẳng phải là khơi máu mủ của dân sao? Khơi máu mủ của dân có thể gọi là làm phúc được không?" (*Đại Việt sử kí toàn thư*).

Lời phê bình vua của nhà nho thật là nghiêm khắc, nhưng nếu đứng vững trên quan điểm lịch sử, và nhất là nếu nhìn toàn diện, thì các sử gia khác lại có thể tán dương Lý Thái Tổ như thế này:

Thêm 1000 tăng sĩ là thêm 1000 nhà mô phạm, những ông thầy dạy học, không những dạy chữ nghĩa mà còn dạy cả về đạo đức, sao gọi là lãng phí nhân lực được? Còn vai trò của chùa chiền ngày xưa ở nước ta là vai trò của trường học, của nhà an dưỡng, nơi tĩnh tâm di dưỡng tinh thần của mọi người,

thì càng mở ra nhiều càng tốt chứ sao, thậm chí còn đáng hoan nghênh hơn là xây dựng cung điện tráng lệ, lầu son gác tía chỉ là những nơi hưởng thụ của tầng lớp vua quan...

Lại nữa, theo *Đại Việt sử kí toàn thư* và *Việt sử lược* chép: "Năm Mậu Dần, niên hiệu Thông Thuỵ thứ 5 (1038), vua ngự ra Bố Hải Khẩu (Thái Bình) cày ruộng tịch điền. Vua sai hữu ti quét đất lập đàn, thân tế Thần Nông, sau đó cầm cày, sắp làm lễ tự cày ruộng. Tả hữu can: Đó là việc của bọn nông phu, bệ hạ làm việc ấy để làm gì? Vua nói: Trẫm không tự cày thì lấy đâu có xôi tế, lấy gì nêu gương cho thiên hạ?...

Năm Nhâm Tý, hiệu Thuận Thiên thứ ba (1012), xây cung Long Đức ở ngoài thành cho Thái tử ở để biết hết việc dân".

Năm 1044, vua Lý Thái Tông đánh Chiêm Thành. Dân Chiêm bị loạn binh giết rất nhiều. Vua thương xót xuống chiếu "Ai giết bậy người Chiêm Thành thì sẽ bị chém, không tha".

Đức hiếu sinh của các vua nhà Lý thể hiện rõ đức từ bi của Phật giáo, coi trọng sinh mệnh của tất cả các loài hữu tình, huống hồ là sinh mệnh của con người. Vì vậy mà sử chép chuyện, khi em Lý Thái Tổ là quốc vương họ Bồ làm phản, vua thân chinh bắt được, đem về kinh không những tha tội mà còn phục chức cũ. Chép chuyện vua Lý Thái Tông thân chinh bắt được Nùng Trí Cao nhưng tha tội không giết. Lý Thánh Tông đánh Chiêm Thành cũng bắt được vua Chiêm là Chế Củ, cũng tỏ lượng khoan hồng tha cho về nước.

Đến các đời Hậu Lê và nhà Nguyễn, khi tư tưởng chủ đạo không còn là tư tưởng từ bi hỉ xả, tư tưởng hiếu sinh của Phật giáo nữa và thay vào là tư tưởng Nho giáo xem vua như là con Trời, mệnh vua như là mệnh Trời, cho nên mới bày ra những hình phạt vô cùng tàn nhẫn đối với những ai gọi là mắc tội khi quân, phạm mệnh Trời. Và đó là số mệnh đáng thương dành cho những khai quốc công thần như Trần Nguyên Hãn, Nguyễn Trãi... Vua Lý Thánh Tông không những thương dân, yêu dân mà còn quan tâm cả đến những tội phạm đang ở

trong ngục, khi vua chỉ vào công chúa Động Thiên đứng bên mà bảo viên quan cai ngục rằng: "Lòng ta yêu con ta cũng như lòng cha mẹ dân yêu dân. Dân không biết mà mắc vào hình pháp, ta rất lấy làm thương. Từ nay về sau, không cứ gì tội nặng nhẹ, cũng nhất luật khoan giảm" (*Đại Việt sử kí toàn thư*).

Sách *Đại Việt sử kí toàn thư* cũng ghi lại lời của vua Lý Thánh Tông phát biểu với các quan, gặp dịp một mùa đông rét đậm, vào năm Long Thuỵ Thái Bình thứ hai (1055):

"Trẫm ở trong cung, nào lò sưởi ngự, nào áo lót cầu mà còn rét thế này, nghĩ tới người tù giam trong ngục, chưa biết rõ ngay gian, mà ăn không được no bụng, áo không kín mình, gió rét khổ thân, hoặc có kẻ chết không nơi nương tựa, trẫm rất thương xót. Vậy hạ lệnh cho hữu ti phát chăn chiếu và mỗi ngày cho ăn hai bữa cơm". Cũng năm đó, Lý Thánh Tông xuống chiếu miễn một nửa tiền thuế cho dân. Chỉ rét không chưa phải mất mùa, đã cho giảm một nửa tiền thuế cho dân! Thật là một ông vua hiền hiếm có, một ông vua thấm nhuần tư tưởng vô ngã vị tha, quen nếp sống giản dị, tri túc của đạo Phật mới có thể có được những cử chỉ cao đẹp như vậy. Nhớ lại, năm Giáp Thân (1044), vua Lý Thái Tông đánh thắng Chiêm Thành trở về, cũng xuống chiếu xá một nửa tiền thuế cho dân. Chiếu rằng:

"Việc đánh dẹp phương xa làm tổn hại đến công việc nhà nông. Thế mà ngờ đâu, mùa đông năm nay lại được mùa lớn. Nếu trăm họ đều no đủ thì trẫm còn lo gì thiếu thốn! Vậy xá cho thiên hạ một nửa tiền thuế năm nay...".

Mất mùa giảm thuế đã đành, ở đây được mùa cũng giảm thuế, bởi vì như vua nói "nhân dân no đủ thì vua không sợ thiếu thốn!". Đẹp thay, một cử chỉ như vậy, một lời nói như vậy!

Đọc *Lâm chung di chiếu* của Lý Nhân Tông, chúng ta cũng cảm động và nhận thấy một đức tính bình dị, thương dân, quý dân như thế: "Trẫm đã ít đức không làm cho trăm họ được yên,

đến khi chết đi lại bắt dân chúng mặc xô gai, sớm tối khóc lóc, giảm ăn uống, bỏ cúng lễ, để làm nặng lỗi lầm của trẫm thì thiên hạ sẽ bảo trẫm là người thế nào...".

Ở một đoạn sau, tờ di chiếu lại căn dặn "việc tang thì nên sau ba ngày bỏ áo trở, thôi khóc than...", việc chôn cất thì kiệm ước, "không cần xây lăng tẩm riêng, chỉ cần chôn bên cạnh tiên đế...".

Tất nhiên, các sử gia cố chấp, nặng đầu óc hủ Nho có thể phê phán các vua Lý, chỉ biết lấy đức trị dân mà không biết ra uy, thắng giặc không muốn giết, đối với kẻ nội phản thì khoan hồng, tự mình cày ruộng làm gương, thậm chí còn múa khiên để mua vui cho các quan (như Lý Thánh Tông)... Cuốn *Đại Việt sử kí toàn thư* còn phê bình thẳng thắn việc Lý Thái Tông tha chết cho Nùng Trí Cao làm phản: "Nay Trí Cao lại giẫm lên vết cũ của cha thì tội lại càng lớn, giết đi cũng đáng, đoạt lấy tước ấp, giáng làm thứ dân cũng đáng. Thái Tông đã tha tội lại còn cho thêm châu quận, ban ấn phong làm Thái Bảo. Thế là thưởng phạt không có phép tắc và để di hoạ cho châu Quảng Nguyên... Ấy là vì đắm say vào điều nhân nhỏ của Phật thị mà quên cái điều nghĩa lớn của quốc gia...".

Theo chúng tôi suy nghĩ, hành vi của Lý Thái Tông chỉ một phần phản ánh đức độ từ bi, hiếu sinh của nhà Phật, còn một phần nữa là thể hiện sách lược nhất quán của các vua Lý, ra sức củng cố khối đoàn kết của tất cả các dân tộc của nước Đại Việt nhằm đối phó với kẻ thù chính là nhà Tống ở phương Bắc. Kết hợp đường lối nhân từ trị dân với sách lược lâu dài đoàn kết dân tộc, chống ngoại xâm sao gọi là mắc vào điều nhân nhỏ, quên mất nghĩa lớn của quốc gia được?

Còn phong cách yêu dân, thương dân, sống không xa hoa, bình dị thì chỉ đáng khen, chứ không đáng chê chút nào! Nhà nho đề cao vua lên hàng con Trời, xem ý vua là ý Trời, mệnh vua như là mệnh Trời, cho nên một ông vua mà có hàng trăm ngàn vương phi, cung nữ phục vụ, của ngon vật lạ trong nước đều phải hiến cho vua, vua nói một tiếng thì phải hô vạn tuế,

vua ra đường thì tiền hô hậu ủng, người nào cũng phải cúi rạp đầu... viết văn mà phạm huý một chữ thì văn hay bao nhiêu cũng đánh hỏng. Chính vì đề cao vua như vậy, cho nên ai cũng muốn làm vua, trước hết là các con vua, anh em vua, rồi đến tể tướng, những người nắm binh quyền trong tay, từ đó mới xảy ra bao chuyện bạo loạn cung đình, con giết cha, anh em giết lẫn nhau, quan phế vua này lập vua khác... Vì vậy, chúng ta vẫn thích những ông vua Lý – Trần giản dị, gần dân, trọng dân và có thiếu oai vệ một chút cũng chẳng sao!

Các ông vua Lý – Trần (tôi không nói tất cả, tôi chỉ nói một số, thật sự có đức độ và thật sự thấm nhuần tư tưởng Phật giáo) không thể quên bài thơ cảnh tỉnh của thiền sư Đỗ Pháp Thuận, khi được vua Lê Đại Hành hỏi về *vận nước*:

"Quốc tộ như đằng lạc,
Nam thiên lí thái bình.
Vô vi cư điện các,
Xứ xứ tức đao binh".

Trong bài thơ ngắn trên, câu 1 và câu 3 thường bị dịch không đúng với tinh thần Phật giáo. Câu 1 không nên dịch là "Vận nước rất bền vững", mà dịch "Vận nước như dây quấn" mới đúng với cái ý toàn dân trong nước phải đoàn kết với nhau, nương tựa vào nhau, vua quan dựa vào nhân dân, nhân dân dựa vào vua quan, như là những người lãnh đạo họ.

Nhưng đoàn kết xung quanh ai? Câu thứ 3 ý nói: Đoàn kết xung quanh vua, dưới sự lãnh đạo của vua, nhưng phải là ông vua thực hiện đạo vô vi, tức vô ngã của đạo Phật. Đạo Phật có khái niệm *vô vi*, không cần mượn của Lão. Vô vi của đạo Phật có hai nghĩa, một nghĩa là thường trụ, không sinh diệt (khác với pháp hữu vi là pháp có sinh diệt) và nghĩa thứ hai, dùng trong câu thơ của sư Pháp Thuận, tức là *vô ngã*, nghĩa là hoàn toàn không có lợi ích riêng tư mà *hoàn toàn vì dân vì nước*. (Nói chung, không nên lấy cái khái niệm của Khổng và Lão để giải thích các khái niệm của đạo Phật, mặc dù từ ngữ có thể giống nhau).

Ý này, cũng được thiền sư Viên Chứng nói lại với vua Trần Thái Tông, khi vua Trần trốn lên núi Yên Tử, không chịu làm vua, mặc dù Trần Thủ Độ cùng các quan lên núi Yên Tử mời vua về. Sư Viên Chứng nói: "Phàm là đấng nhân quân, thì phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy tâm thiên hạ làm tâm của mình. Nay thiên hạ muốn đón bệ hạ về, bệ hạ không về sao được?..."

Nói một cách khác, một ông vua Phật giáo phải nêu gương sáng đạo đức *vô ngã, chí công vô tư* cho toàn dân noi theo. Đáng tiếc là các vua Lý sau này, từ Lý Thần Tông trở đi, các ông vua Trần về sau từ Trần Nghệ Tông trở đi, đã không còn giữ gìn được đạo đức vô vi nữa. Vua Lý Thần Tông xuống chiếu yêu cầu con gái các quan hoãn gả chồng, chờ vua tuyển lựa vào cung đã. Rõ ràng, đó là dấu hiệu của một ông vua hưởng lạc. Thật là khác với cử chỉ của vua Lý Nhân Tông và Thái hậu Ỷ Lan: "Năm Quý Mùi thứ ba (1103), mùa xuân, phát tiền nội phủ chuộc con gái nhà nghèo bán mình để gả cho đàn ông goá vợ" (*Đại Việt sử kí toàn thư*). (Sử gia Ngô Sĩ Liên bình luận hành vi này của Thái hậu Ỷ Lan: "Con gái nghèo đến nỗi phải đi ở đợ, con trai nghèo đến nỗi không có vợ đấy là cảnh dân cùng khốn trong thiên hạ. Thái hậu nghĩ dựng lại cuộc đời cho họ cũng là thi hành chính sách nhân trị vậy").

Đến đời Lý Cao Tông, đạo đức của vua còn sa sút nghiêm trọng hơn, *Việt sử lược* chép: "Năm Nhâm Tuất hiệu Thiên Tư Bảo Hựu thứ nhất (1202), mùa đông, tháng Mười, vua ngự ra hành cung Hải Thanh. Đêm nào cũng sai nhạc công gảy đàn bà lỗ, hát khúc điệu Chiêm Thành, tiếng nghe ai oán thảm thiết, tả hữu nghe hát đều nhỏ nước mắt. Tăng phó Nguyễn Thường can vua rằng: "Tôi thấy Lời tựa *Kinh Thi* có nói: Âm nhạc của nước loạn nghe như ai oán, như giận hờn vì chính sự nước ấy sai lầm. Âm nhạc của nước bị mất nghe như thương nhớ, vì nhân dân nước ấy cùng khốn. Nay chúa thượng rong chơi vô độ, chính sự giáo hoá sai lầm, lòng người lìa tan, dân đen khốn khổ đến thế là cùng. Mà ngày nay nghe âm nhạc ai oán,

đó chẳng phải là điềm nước loạn, nước mất đấy ư? Tôi biết xa giá chuyến này trở về tất không ngự ra cung ấy nữa". Sau trong nước đại loạn, quả đúng như lời sư nói!" (*Việt sử lược*, Tập III, tr.14b).

Đây là lời nói thẳng của một nhà sư, tất nhiên không đẹp ý vua, và lúc ấy, sủng thần của vua đều là nho sĩ, như Đàm Dĩ Mông, chứ không còn là các tăng sĩ nữa. Quả như vậy, "năm Mậu Ngọ hiệu Thiên Tư Gia Thuỵ (1198) tháng Giêng, mùa xuân, vua xuống chiếu triệu tập tăng đồ trong nước lại, độ vài chục có danh tiếng, giữ lại làm tăng, số còn lại đánh dấu vào tay bắt phải hoàn tục" (*Việt sử lược*, Tập III, tr.13b).

Như vậy, đủ biết không phải ông vua nào thời Lý – Trần cũng đều sùng đạo Phật, cũng đều mở mang Phật học. Đạo Phật thời Lý – Trần không phải lúc nào cũng đại thịnh, mà có lúc thịnh, lúc suy, thậm chí có lúc cực suy nữa.

Lời sau đây của nho thần Đàm Dĩ Mông có thể quá đáng, nhưng dù nó chỉ đúng sự thật một nửa thôi thì cũng đáng để minh hoạ bức tranh tàn suy của đạo Phật vào cuối thời Lý:

"Đương nay, số tăng đồ và số dịch phu ngang nhau, chúng tự kết bè lũ, lập càn người chủ, tụ hợp ở từng bọn, làm nhiều điều ô uế. Hoặc ở nơi giới trường, tịnh xá mà công nhiên rượu thịt, hoặc ở chốn tăng phòng tịnh viện mà riêng tư gian dâm..." (*Việt sử lược*, Tập III, tr.13b).

Nói chung vào cuối thời Lý, đạo Phật đã từ một hệ tư tưởng, một triết lí sống động, một lẽ sống tha hoá biến thành một thứ tôn giáo uỷ mị, tràn ngập mê tín dị đoan, mất hết sức sống, vì vậy mà xảy ra những câu chuyện vừa đáng tiếc vừa nực cười, chuyện Nguyễn Bông với Giác Hoàng, chuyện tể tướng Lê Văn Thịnh với vua Lý Thần Tông (nói Thịnh hoá hổ để vồ bắt Thần Tông), chuyện Lý Thần Tông mắc bệnh tâm thần hoá hình thành cọp được thiền sư Minh Không chữa khỏi, chuyện một nhà sư Tây Vực khoe tài phục hổ, nhưng vào chuồng hổ lại bị hổ vồ chết!

Đạo Phật hấp dẫn con người, chinh phục trái tim và khối óc con người đâu có phải bằng pháp thuật và thần thông, bằng những chuyện ma quái, dị đoan mà là bằng những lí tưởng, những nếp sống từ bi và trí tuệ. Đạo Phật cuối thời Lý đã không còn sức sống nữa, đã mất sức hấp dẫn ban đầu của nó, và triều Lý cũng theo đó mà suy tàn rồi diệt vong, nhường chỗ cho nhà Trần. Tuy vậy, nhìn chung, các sử gia từ xưa đến nay đều nhất trí đánh giá nhà Lý, đặc biệt là dưới thời các vua Lý Thái Tổ, Thánh Tông, Thái Tông, Nhân Tông, đã đóng góp lớn lao cho sự nghiệp của dân tộc chúng ta, bên ngoài thì bình Chiêm, phá Tống, bên trong thì các mặt chính trị, kinh tế, văn hoá đều phát triển. Hoàng Xuân Hãn, trong cuốn *Lý Thường Kiệt* đã có sự đánh giá:

"So sánh hai triều Đinh, Lê thì ta nghiệm thấy rằng trong các đời Lý, phong tục triều đình thuần hậu hơn nhiều, các vua vũ biền các đời trước đã đem những thói giết chóc thời loạn ra thi hành ở thời bình, những cực hình dùng hằng ngày chứng tỏ các vua ấy còn giữ tập tính của người rừng rú, những việc Đỗ Thích giết cha con vua Đinh, Ngoạ Triều giết em là Lê Trung Tông đủ tiêu biểu cho lòng tàn nhẫn, tính phàm phu và sự kiện chỉ có tư lợi điều khiển hành vi của những kẻ cầm quyền.

Sang đến đời Lý thì khác hẳn. Tuy rằng, trong các vụ hành quân ở Chiêm hay đánh Tống, có giết hại nhiều người, tuy rằng khi có loạn trong nước vẫn có gia tội tử hình, nhưng ta phải thừa nhận rằng, chưa có đời nào như ở đời Lý mà vua có độ lượng khoan hồng đối với dân hay đối với kẻ địch. Lý Thái Tông tha tội cho Nùng Trí Cao, Lý Thánh Tông tha chết cho vua Chăm là Chế Củ, tuy rằng đó là có lợi cho đường chính trị, nhưng nếu không sẵn có từ tâm thì ắt không nghĩ tới khoan hồng để làm lợi cho chính trị mình"[1].

---

[1] Hoàng Xuân Hãn, *Lý Thường Kiệt*, NXB Sông Nhị, Hà Nội, 1950, tr.407

Đến cuối thời Trần, đạo Phật cũng trải qua một quá trình suy vi tàn lụi như vậy. Năm 1396, vua Trần Thuận Tông xuống chiếu thải bớt tăng sĩ dưới 50 tuổi. Năm 1429, theo sách *Đại Việt sử kí toàn thư* chép, tất cả các tăng sĩ Phật giáo và đạo sĩ Lão giáo ngày 20 tháng Mười phải đến trình diện để khảo thí. Ai thi đậu thì cho phép tiếp tục làm tăng sĩ và đạo sĩ, còn ai thi hỏng thì buộc phải hoàn tục. Trong thời kì chiến tranh Chiêm – Việt, cuối thời Trần, tình hình chiến tranh loạn lạc, đói kém đã đẩy hàng vạn người xuất gia, ở chùa không phải vì lí tưởng từ bi, giác ngộ mà là để nuôi thân và trốn lính. Trần Phế Đế phải cho đi bắt những tăng sĩ ở miền quê, sung vào quân đội, đánh giặc Chiêm. Và một nhà sư, tức thiền sư Đại Than được nhà vua cử làm công việc động viên chư tăng ra trận đánh giặc.

Trong sự hưng thịnh đã bộc lộ mầm mống của suy vong. Đó là lẽ vô thường mà đạo Phật vẫn thường dạy, và lẽ vô thường này cũng áp dụng cho cả đạo Phật.

Thời Trần, chùa Quỳnh Lâm có tới trên 1000 mẫu ruộng và nuôi tới 1000 người để canh tác. Có người bảo đó là thịnh, còn chúng tôi lại bảo đó là suy. Giới luật nhà Phật cấm nuôi nô bộc, mà chùa Quỳnh Lâm nuôi tới 1000 người để canh tác thì đó là hiện tượng đạo pháp suy vong rồi.

Trong bản "Thanh quy" của thiền sư Bách Trượng, có quy định "một ngày không làm, một ngày không ăn". Đã nuôi tới 1000 người để cày ruộng cho chùa, thì các vị tăng sĩ trong chùa làm gì? Hành Phật đạo đâu có chỉ hạn chế trong các khoá lễ sớm chiều, trong các buổi cầu an, cầu siêu và trong các buổi thuyết pháp và toạ thiền? Hành Phật đạo mở rộng trong tất cả mọi suy nghĩ, lời nói và hành vi thường nhật của hành giả, tăng cũng như tục, kể cả những việc làm bình thường nhất như quét dọn, lấy nước, bổ củi, nấu cơm... Sức sống của đạo Phật chính là ở chỗ nó thẩm thấu vào toàn bộ cuộc sống của con người.

Kinh *Tứ thập nhị chương* có câu: "Bác học ái đạo, kì đạo nan hội, phủ thí phụng đạo, kì đạo thậm đại", nghĩa là: Chỉ học rộng và yêu thích đạo thôi thì khó hiểu được đạo. Còn kiên trì ý chí, thực hành đạo ấy (trong toàn bộ cuộc sống của mình) thì sẽ thấy đạo ấy lớn lao vô cùng.

Đạo Phật cuối thời Lý – Trần mất hết sức sống, không còn là lẽ sống cho mọi người nữa. Cho nên, nó phải suy nghĩ, để lại trong lĩnh vực tư tưởng của quốc gia một khoảng trống mà Nho giáo không thể nào khoả lấp được. Thời bấy giờ sùng Nho gián tiếp có nghĩa là sùng bái tất cả những gì từ phương Bắc đến, có nghĩa là tự giải trang về mặt tư tưởng, dọn đường cho những thất bại trước sự xâm lăng của quân nhà Minh. Quân nhà Minh đã đánh chiếm được nước ta, và cuộc đô hộ của nhà Minh kéo dài được 20 năm!

Nhớ lại thời kì khi giặc Nguyên mới tràn sang, nho sĩ thời Trần là Lê Tắc đã vội đầu hàng, viết những câu thơ đáng xấu hổ được ghi lại trong *An Nam chí lược*:

"Nam Việt tùng tư quốc nãi phế,
Trung Hoa giáo hoá biến cửu châu,
Tiệm giáo viễn nhân thông lễ nghĩa...".

Dịch nghĩa:

Nước Nam Việt từ nay bị phế bỏ,
Trung Hoa khai hoá khắp chín châu,
Dần dần dạy người xa thông lễ nghĩa...

Thực ra, thì cái lễ nghĩa Đại Hán đó che giấu một tai hoạ lớn đối với dân tộc ta: đó là tai hoạ mất nước!

MẤY NÉT VỀ THIỀN HỌC THỜI LÝ

Kiều Việt Cường
(Viện Triết học)

Trong buổi đầu xây dựng và bảo vệ đất nước, các thiền sư thời Lý đã đóng một vai trò xã hội khá quan trọng. Không những thế, họ còn để lại cho hậu thế những bài thơ văn có giá trị tư tưởng. Nghiên cứu những tư liệu ấy giúp chúng ta ít nhiều hiểu được di sản quý báu về mặt tinh thần của cha ông ta để lại. Bài viết này của chúng tôi chỉ là bước đầu tìm hiểu quan điểm của Thiền học thời Lý.

1. Vấn đề cơ bản

Một trong những vấn đề đầu tiên được các thiền sư thời Lý quan tâm là vấn đề: Bản chất của thế giới là gì? Dưới các mệnh đề đa dạng và sinh động, các thiền sư đều khẳng định theo một tinh thần chung rằng, bản chất của thế giới là tâm. Họ rất tin tưởng chân lí này. Đàm Cứu Chỉ viết:

> Hiểu thấu thân tâm vốn lặng lẽ,
> Biến hoá thần thông thành mọi hiện tượng,
> Hữu vi pháp hay vô vi pháp đều từ đó mà ra.[1]

Hoặc tư tưởng này còn được phát biểu dưới một mệnh đề thật rõ ràng: Phật là tâm. Với đa số quần chúng nhân dân, mệnh đề này được hiểu theo quan niệm đạo đức, nghĩa là bằng cái tâm thực tế giúp đỡ mọi người. Họ cực lực phản đối những ai ngày đêm thờ cúng nhưng lại luôn làm hại đến người khác. Về phương diện triết học, không còn nghi ngờ gì nữa,

---

[1] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1977, tr.255.

chúng ta hiểu các thiền sư là những người thuộc chủ nghĩa duy tâm.

Tuy nhiên, cái tâm mà các thiền sư quan niệm lại là một vấn đề phức tạp. Theo các thiền sư, tâm có nhiều mức độ phân chia, đặc biệt ở những nhà duy thức luận, nhưng cơ bản ta có ba lớp, và ở mỗi lớp lại có các trình độ khác nhau. Bằng từ ngữ Lão – Trang, những từ ngữ khá phổ biến trong Phật giáo, lớp thứ nhất là "dụng", thì tâm chỉ giới hạn ở bên ngoài, là trạng thái tình cảm, xúc cảm... Lớp thứ hai là "tướng", thì tâm đã ý thức được về chính bản thân mình. Và lớp thứ ba là "thể", nghĩa là tâm thấy được bản chất của mình, là sự quy định toàn bộ sự hoạt động của sự vật. Các thiền sư gọi lớp này là *Không*, là *Chân như*. Ở trình độ thứ ba này, theo họ không dễ gì đạt tới, nhiều người mới luyện đến lớp thứ hai đã tưởng mình đạt đạo. Thậm chí ngay cả Thần Tú, vị thiền sư nổi tiếng của Trung Quốc, cũng còn bị một thiền sư khác là Huệ Năng phản bác. Thần Tú nêu:

"Thân như cây bồ đề,
Tâm như đài gương sáng.
Ngày ngày thường lau chùi,
Đừng để nhuốm bụi bẩn"[1].

Đối lại, Huệ Năng đã nêu lên:

"Bồ đề vốn không cây,
Gương sáng chẳng phải đài.
Xưa nay không một vật,
Bụi bặm bám vào đâu"[2].

Cùng với tinh thần ấy, không ít các thiền sư Việt Nam quan niệm tất cả đều là Không, thiền sư Lã Định Hưởng viết:

"[Đạo] vốn không có xứ sở,
Xứ sở của nó chính là cái chân tông.
[Nếu cho rằng] chân tông cũng là huyền,

---

[1] Suzuki, *Thiền luận*, TLĐD, tr.60.
[2] Suzuki, *Thiền luận*, TLĐD, tr.61.

[Thì coi] cái hữu cũng là huyền càng tỏ rõ cái
Không là Không"[1].

Thiền sư Mai Trực viết:

"Thân thể người ta như tường vách đã đến lúc đổ nát,
Tất cả người đời đều vội vã, ai mà chẳng buồn.
Nhưng nếu nhận thức được rằng cái tâm là Không,
Sắc tướng cũng là Không,
Thì Sắc và Không khi ẩn khi hiện mặc nó đổi dời"[2].

Tiếp tục vấn đề, chúng ta xem các thiền sư đã quan niệm về cái Tâm Không như thế nào. Tâm đó là diệu thể, là nguồn gốc của thế giới hiện tượng. Một người sùng Phật lúc bấy giờ là Nguyễn Công Bật đã viết: "Cái diệu thể thì huyền tịch như một ánh linh quang không ở trong không ở ngoài, nhưng lại là khởi nguyên của năm nguyên tố... [Nó] không có dấu hiệu để suy lường, không có hình bóng để tìm kiếm. [Nó] bao hàm cả trời đất rộng lớn, đâu thể dò xem, [nó] hoá đồng cả tinh tú huy hoàng, dễ nào tìm xét... Dù có xô đẩy sự mau chậm của âm dương, thì cái nòng cốt nhiệm màu vẫn ở yên trong kín sâu"[3].

Ngoài ra, Tâm còn được hiểu là chân tính, pháp tính và được xem là có đặc điểm bất sinh, bất diệt. Thiền sư Đào Thuần Chân đã khẳng định:

"Chân tính luôn luôn không có tính,
Nó chưa từng có sinh có diệt.
Thân người là hiện tượng diệt sinh,
[Nhưng] pháp tính chưa từng sinh diệt"[4].

Trên đây là những nét về Tâm, vậy thế giới vật chất được xem xét ra sao? Cũng từ những bài kệ của các thiền sư, chúng ta thấy toát lên một tinh thần phủ nhận sự tồn tại vĩnh viễn của thế giới vật chất. Nhưng hạt nhân hợp lí ở quan niệm này

---

[1] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.237.
[2] Suzuki, *Thiền luận*, TLĐD, tr.293.
[3] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.402.
[4] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.316.

là sự khẳng định sự vận động thay đổi liên tục của thế giới ấy, mà ngôn ngữ Phật giáo gọi là "Vô thường". Đó cũng là một trong những đóng góp của Phật giáo vào kho tàng lịch sử triết học nhân loại.

2. Quá trình nhận thức

Một vấn đề đặt ra là để đi đến giác ngộ, đi đến chân lí Thiền học nói chung và Thiền học thời Lý nói riêng đã đi theo con đường nào? Nếu ai chưa từng biết đến Thiền học mà đọc những bài kệ, những buổi đối thoại của các thiền sư với các đệ tử thì sẽ không thể hiểu được, thậm chí còn thấy kinh dị và lạ lùng vì những ý kiến phát biểu rất trái với giáo lí Phật giáo. Chẳng hạn thiền sư Quảng Nghiêm viết:

"Nam nhi tự mình có cái chí xông lên trời,
Đừng đi theo bước đường của Như Lai"[1].

Hoặc thiền sư Kiều Phù viết: "Thành được chánh giác ít khi dựa vào tu hành, vì tu hành chỉ là sự giam cầm cái ưu việt của trí tuệ"[2].

Phải chăng như thế họ là những người đề cao yếu tố tuệ và tinh thần hoài nghi? Không phải vậy, mà từ quan niệm cơ bản coi Phật là Tâm, các thiền sư đã chỉ ra cho các đệ tử của mình thấy rằng đừng có tìm chân lí ấy ở ngoài cuộc đời và trong sách vở, vì "tìm kiếm cái Tâm" ở ngoài thì khó mà định được "thể" của nó. Có người còn nói một cách hình ảnh sinh động giống như một câu đố:

"Trên không viên ngói lợp,
Dưới đất không cắm dùi.
Người cả trang đến học,
Kẻ chống gậy vào chơi.
Khi chuyển động tiếp xúc,
Như rồng nhảy nuốt mồi"[3].

---

[1] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.521.
[2] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.483.
[3] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.480.

Tuỳ theo trình độ của các đệ tử mà các thiền sư chỉ bảo, nhưng phương pháp cơ bản của họ, *trước hết*, đòi hỏi các học trò *không được chấp* vào giáo lí, kinh điển (mặc dù, họ là người đọc lắm, nhớ nhiều). Với họ, *kinh điển* chỉ là *phương tiện*. Cho nên có đệ tử nào hỏi đạo là gì hoặc Phật là gì... thì các thiền sư trả lời bằng sự im lặng hoặc chỉ tay vào những vật hết sức cụ thể (cái cây, cái que...) hoặc trả lời bằng những câu thơ, chẳng hạn:

"Thế nào là hoàn đan?

Sư đáp:

Ngu si kiếp kiếp, trí như bưng,
Chợt tỉnh hôm nay thấy sáng bừng.

Lại hỏi:

Thế nào là sáng bừng?

Sư đáp:

Sáng bừng chiếu khắp cõi Bà Sa,
Ức triệu sinh linh thẩy một nhà"[1].

Thứ hai, để giác ngộ, các thiền sư bắt buộc các trò không được chấp vào sự vật, vì Phật là Tâm, nên nó tự tìm hiểu nó, do đó có trò nào đi tìm Tâm ở bên ngoài, họ cho đó là một sai lầm lớn.

Thứ ba, trong quá trình đi tìm chân lí, các đệ tử phải vượt qua những cặp khái niệm mâu thuẫn: có – không, sống – chết... mà đi tìm nguồn gốc của nó. Thiền sư Nguyễn Khánh Hỷ đã viết:

"Thôi đừng hỏi Sắc với Không cho thêm mệt cuộc đời,
Học đạo chẳng qua là tìm hỏi đến nguồn gốc"[2].

Sau khi các đệ tử hiểu được việc tìm đạo ở bản thân mình thì quá trình thiền định có tính chất quyết định. (Tất nhiên khi vào học đạo, các đệ tử đã được học về phần này). Đó là quá trình *chứng ngộ*. Lục tổ Huệ Năng đã nói: *Định là thể (bản chất)*

---

[1] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.303.
[2] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.459.

của tuệ và tuệ là dụng (hiện tượng), rằng định, tuệ là một chẳng phải hai. Nếu đệ tử nào chỉ hiểu Phật qua giáo lí mà chưa chứng thì chưa hiểu gì về Phật cả, ngược lại, nếu kẻ nào chứng mà trí tuệ tán loạn thì chỉ là cái "xác thối". Chúng ta hãy xem Bồ Đề Đạt Ma kiểm tra học trò của mình hiểu về Thiền thế nào qua đoạn đối thoại sau:

"Đạo Phó bạch: Theo chỗ thấy của tôi, muốn thấy đạo chẳng phải chấp văn tự, mà cũng chẳng phải lìa văn tự.

Sư đáp: Ông thấy được lớp da tôi rồi.

Tổng trì ni nói: Chỗ giải của tôi như cái mừng vui thấy nước Phật (Tâm bất động); thấy được một lần, sau không còn thấy lại nữa.

Sư đáp: Bà thấy được phần thịt của tôi.

Đạo Dục, một đệ tử khác bạch: Bốn uẩn vốn không năm uẩn chẳng phải thật có, vậy thì chỗ thấy của tôi không thấy một pháp nào khá được.

Sư nói: Ông thấy được bộ xương của tôi rồi.

Rốt hết, tới phiên Huệ Khả, Huệ Khả lễ bái rồi đứng ngay một chỗ không bạch gì cả.

Sư nói: Ông thấy được lớp mỡ trong ống xương tôi rồi"[1].

Kết quả đó, chính thiền sư Nguyễn Nguyện Học cũng phải thốt lên rằng: "Cho nên không biết dùng một từ nào (để diễn tả) cho thoả đáng".

Quá trình tu chứng này, thường các thiền sư hay ra cho các đệ tử một câu thoại đầu (hay một công án): Phật là gì? Đạo là gì?... nhằm thúc đẩy hay phát khởi tâm ngộ, khiến cho người tu chứng có những bước *nhảy vọt*. Nhưng việc sử dụng các câu thoại đầu ở các thiền sư thời Lý chưa nhiều lắm.

Như vậy, nghiên cứu quá trình nhận thức của Thiền học thời Lý, chúng ta thấy có những điểm chú ý sau:

1. Phật là Tâm (Tâm Không), đó là chân lí tuyệt đối, là nguyên lí tối cao của Thiền và Phật giáo nói chung.

---

[1] Bồ Đề Đạt Ma, *Sáu cửa vào động Thiếu Thất*, NXB An Tiêm, Sài Gòn, 1974, tr.115.

2. Đó là chân lí phổ biến mà bất kì ai trong xã hội cũng có thể đạt được đến, nếu theo học đạo.

Cụ thể hơn, quá trình nhận thức ấy để lại cho chúng ta những bài học sau:

a) Phải luôn suy nghĩ về những câu hỏi *chủ yếu nhất, cơ bản nhất.*

b) Cố gắng tìm *nguồn gốc* của mọi hiện tượng để đi đến quan niệm về bản chất (của hiện tượng ấy).

c) Không quá câu nệ vào chữ nghĩa để trở thành giáo điều, mà cố gắng nắm tinh thần cơ bản của nó và nhấn mạnh vào chứng thực.

d) Quá trình chứng thực là thiền định, là thông qua hơi thở để nắm sự hoạt động thần kinh. (Điều khiển sự hoạt động cơ thể người). Giống như cơ chế mà Hêghen đã vạch ra: "Tồn tại – bản chất, có hạt nhân hợp lí", mà Lênin đã viết: "N – B: Khái niệm ra đời từ bản chất, mà bản chất lại ra đời từ tồn tại"[1].

e) Trên con đường ấy, sự nhận thức có sự *nhảy vọt* (đốn ngộ) một mặt nhờ vào sự học tập lâu dài của người học đạo, mặt khác là tác động tích cực của các ông thầy bằng các câu hỏi có ý nghĩa gợi mở và mang tính chất quyết định thành công trong giây phút.

Tóm lại, qua những tư liệu có được, Thiền học thời Lý về cơ bản thuộc chủ nghĩa duy tâm. Nhưng bên cạnh đó, nó có nhiều hạt nhân hợp lí và độc đáo, đã góp vào kho tàng lịch sử tư tưởng của dân tộc và nhân loại những ý kiến quý báu. Theo cách gọi của chủ nghĩa duy vật biện chứng, đó là sự khẳng định sự vận động thay đổi của thế giới vật chất, là việc phải nắm bản chất của hiện tượng; là con đường đi từ nguồn gốc, từ tồn tại đến bản chất... Ngày nay, những quan niệm này còn cần thiết cho việc nghiên cứu phục vụ xã hội mới của chúng ta.

---

[1] V.I. Lênin, *V.I. Lênin toàn tập*, Tập 29, NXB Tiến bộ, Moskva, 1981, tr.185.

V

NHO GIÁO VÀ PHẬT GIÁO TRONG LỊCH SỬ

VỀ CUỘC ĐẤU TRANH GIỮA NHO GIÁO VÀ PHẬT GIÁO THỜI LÝ – TRẦN

Thái Hoàng
(Trường Đại học Sư phạm Hà Nội I)*

Dưới thời Lý – Trần (thế kỉ XI – XIV), trong lĩnh vực văn hoá – tư tưởng đã diễn ra một quá trình tiếp thu, thanh lọc, dung hợp và đấu tranh của ba giáo Phật – Nho – Lão. Từ chỗ "không khí học thuật giai đoạn này là thoải mái và lành mạnh"[1] , đến chỗ đấu tranh gay gắt giữa các tôn giáo, chủ yếu là Phật và Nho ở cuối thời Lý và suốt thời Trần, là một quá trình diễn biến phức tạp, lắt léo, tinh vi. Nhiều nhà nghiên cứu đã đề cập đến vấn đề này. Ở đây, chúng tôi chỉ muốn bàn thêm về thực chất và đánh giá cuộc đấu tranh giữa Nho giáo và Phật giáo dưới thời Lý – Trần.

Nhà Lý cũng như nhà Trần tìm kiếm, lựa chọn chỗ dựa tư tưởng của mình trong cái có sẵn từ trước đó là ba giáo. Cho nên, hiện tượng dung hợp tôn giáo, đúng hơn là hỗn dung tôn giáo, vì trong đó còn trộn lẫn cả tín ngưỡng Việt cổ, vẫn thịnh hành.

Nhà Lý dựng nhiều chùa, tháp; xin kinh *Tam tạng*, *Đại tạng*, chép kinh để ở khu Đại Hưng, cất ở kho Trùng Hưng. Nhà Lý cũng là triều đại đầu tiên dựng Văn Miếu, mở nhà Thái Học (Quốc Tử Giám), lập thêm miếu thờ Khổng Tử,

---

* Nay là Trường Đại học Sư phạm Hà Nội (BBT).

[1] Đặng Thai Mai, "Mấy điều tâm đắc về một thời đại văn học", trong sách: Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD.

mở khoa thi đầu tiên chọn người giỏi vào Viện Hàn lâm, lại đắp đàn tế Thần Nông (1038), lập đàn xã và đàn tắc bốn mùa cầu đảo (1048); nhưng cũng lập đền thờ Thần Nông – Đồng Cổ (1028), dựng đền thờ Hai Bà ở phường Bố Cái (1160), lại mở cả khoa thi Nho – Đạo – Thích (1150) "đem Nho giáo, Đạo giáo, Phật giáo để thi kẻ sĩ. Ai đỗ thì cho xuất thân"[1]. Năm 1123 được mùa, "các nhà thuộc ngành đạo Nho, đạo Lão, đạo Phật đều dâng thơ mừng".

Sự hỗn dung tôn giáo còn thể hiện ngay trong giới cầm quyền. Vua lập đàn cầu tự; đi cầu tự ở chùa Thánh Chúa, lập chùa Ba Sơn làm nơi cầu tự (1063); chạy đàn ở chùa Diên Hựu cầu cho vua sống lâu; rước Phật về đảo vũ. Ỷ Lan mất, hoả táng bắt ba người thị nữ chôn theo. Ngô Sĩ Liên bàn: "Hoả táng là theo Phật giáo, chôn theo là tục nhà Tần"[2]. Theo tục nhà Tần hay đấy chỉ là dấu vết của tín ngưỡng Việt cổ, nhưng rõ ràng không phải là Phật giáo rồi.

Trong quá trình dung hợp, lựa chọn chỗ dựa về tư tưởng đó, Phật giáo lúc đầu có xu thế phát triển mạnh hơn, có được ít nhiều thế lực chính trị với những thiền sư nổi tiếng Vạn Hạnh, Đạo Hạnh, Minh Không (phái Nam Phương), Thông Biện quốc sư cùng các thiền sư Không Lộ, Giác Hải (phái Quan Bích), thiền sư Thảo Đường cùng vua Lý Thái Tông dựng nên một phái Thiền tông mới.

Sang thời Trần, tam giáo vẫn thịnh hành nhưng sự thanh lọc đã rõ rệt hơn. Không khí học thuật buổi Trần sơ quả là "thoải mái, lành mạnh", mà còn dân chủ, tự do nữa. Vua quan nhà Trần đều tinh thông Nho học, giỏi Phật học. Nhiều vua Trần đi tu, Trần Nhân Tông được tôn là vua Phật, là Đệ nhất tổ phái Trúc Lâm. Trần Ích Tắc lại "từng mở trường học ở

---

[1] *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, Tập IV, NXB Văn Sử Địa Hà Nội, 1957.

[2] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập I, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1972, tr.248.

bên phủ đệ, họp các văn sĩ bốn phương cho học tập, cấp cho ăn mặc, dạy bảo nên tài..."[1]. Vua Anh Tông thì "di dưỡng tinh thần bằng bút mực", không tin sư Phổ Tuệ "tỏ bày việc sống chết". Huệ Túc Vương thì ghét cả Phật và Lão. Trần Nhật Duật thì do "cầu tự" mà sinh, lúc ốm mời đạo sĩ đến cầu đảo cho sống lâu thêm một giáp. Vua Minh Tông lúc sắp chết dặn Hiển Từ Thái hậu "đừng xuất gia". Thái hậu nghe theo, không chịu pháp giới nhà Phật.[2]

Vẫn có kì thi tam giáo, dựng chùa tháp, dựng đạo quán, sửa Quốc Tử Giám.

Tình hình trên khác với xu hướng "Tam giáo nhất nguyên" của Ngô Thì Nhậm, xu hướng "hoà đồng ba giáo" của Phan Huy Ích, phản ánh bước bế tắc trong lĩnh vực tư tưởng thời phong kiến suy tàn cuối thế kỉ XVIII.

Sự biến động về kết cấu kinh tế – xã hội, về tính chất nhà nước thời Trần đã đưa việc chọn lựa này đến sự phân hoá rõ rệt và hình thành cuộc đấu tranh dai dẳng ngày một gay gắt giữa Phật giáo và Nho giáo.

Thời Trần sơ, Phật giáo còn phát triển. Vua quan nhiều người theo Phật giáo, đúng ra là theo Thiền tông, Trần Nhân Tông đã thành lập cả giáo phái Trúc Lâm – phái Thiền tông Đại Việt. Thiền tông đã dựa vào Phật giáo nhiều yếu tố mới có sắc thái nhập thế, lạc quan, tích cực. Sắc thái này đã được biểu hiện ngay từ thời Lý. Ni sư Diệu Nhân đã có bài kệ, có câu: "Mê chi cầu Phật/ Hoặc chi cầu Thiền" (Mê muội thì mới cầu Phật/ Nhầm lẫn thì mới cầu Thiền)[3]. Còn thiền sư Quảng Nghiêm thì "Nam nhi tự hữu xung thiên chí/ Hưu hướng Như Lai hành xứ hành" (Làm trai lập chí xông trời thẳm. Theo gót Như Lai luống nhọc mình)[4]. Hàng ngũ

---

[1] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập II, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1971, tr.119.

[2] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập II, TLĐD, tr.160.

[3] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.339.

[4] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.522.

người cầm quyền thời Trần đã tiếp nhận và phát triển Thiền tông trên cơ sở của tinh thần yêu nước và lòng tự hào dân tộc trong thời kì đất nước và chế độ chính trị đang tìm đường phát triển. Họ muốn tìm trong đạo Phật một chỗ dựa tư tưởng, một nguyên lí, cương lĩnh giúp cho việc giữ nước và dựng nước. Vì trước hết họ là tầng lớp quý tộc thống trị.

Thái độ nhập thế tích cực của Thiền Việt có mang rõ nét tính chất dân tộc và tinh thần yêu nước. Thái độ này cũng khác với khuynh hướng "nhập thế chủ nghĩa" của triết học nhà chùa thế kỉ VIII thời Đường, khi mà Phật giáo đã hình thành một lực lượng chính trị chi phối cả lĩnh vực kinh tế – xã hội, nhiều tăng lữ địa chủ đã trực tiếp tham gia chính quyền mà có thể coi Tăng Nhất Hành là đại diện và Thích Pháp Châu là phát ngôn[1].

Nhưng cũng phải nói rằng, thời Trần, các đệ tử nhà Phật "nhập thế tích cực" cũng không nhiều. Những giáo lí cao siêu về Phật học như "chân như", thuyết "hữu không", "sắc không", vũ trụ quan "bất nhị", cùng với các phương pháp "thiền định", "đốn ngộ", "tâm vô niệm", rõ ràng chỉ có tầng lớp quý tộc "thượng lưu" được học hành cẩn thận, có điều kiện nghiên cứu, mới có thể thấu hiểu và suy ngẫm được. Còn nhân dân đông đảo, với truyền thống không bài ngoại, cũng không sùng ngoại có lòng khoan dung tôn giáo, đã tiếp nhận đạo Phật trong tinh thần nguyên sơ, thể hiện sự bất bình với chế độ đẳng cấp hà khắc, mong muốn bình đẳng, bác ái, vô ngã, vị tha. Mặt khác, các thuyết luân hồi, nhân quả, nghiệp báo cũng thích ứng với tín ngưỡng dân gian cổ truyền Việt. Nhân dân theo Phật giáo, vừa gửi gắm một niềm tin vừa tìm một nguồn an ủi.

Từ cách tiếp nhận Phật giáo bác học và bình dân đó, cùng với chủ trương của Thiền tông không chú trọng kinh điển, không có nghi lễ phức tạp, dĩ tâm truyền tâm (Tâm tông),

---

[1] Lã Trấn Vũ, *Lịch sử tư tưởng chính trị Trung Quốc*, NXB Sự thật, Hà Nội, 1964, tr.523.

ai cũng có Phật tính, ai cũng có thể thành Phật, cho nên Phật giáo thời Trần chưa có hệ thống giáo lí, các kinh phổ biến để định hướng cho tín đồ (Kinh Phật và cả *Khoá hư lục* của Trần Thái Tông), đều có ý nghĩa triết học cao siêu lại viết bằng chữ Hán – tất nhiên. Cũng không có hệ thống chùa chiền ràng buộc với nhau trong một tổ chức nhất định. Chùa xây dựng nhiều nhưng chưa hình thành một trung tâm Phật giáo lớn nào có thế lực cả. Có một số thiền sư nổi tiếng, nhưng không có một tầng lớp tăng lữ mạnh.

Các nhà sư đối với chính trị không còn có vai trò như thời trước. Thời Trần không thấy các nhà sư tham gia chính sự mà trái lại chỉ thấy các nhà chính trị làm sư mà thôi. Phật giáo không can thiệp vào công việc của nhà nước, mà nhà nước thì lúc nào cũng tham dự công việc nhà chùa.

Nhà nước tổ chức thi Tam giáo Nho – Phật – Lão (1247), in các sách *Phật giáo pháp sự, Đạo tràng tân văn, Công văn cách thức* ban bố khắp trong nước (1299); tổ chức thi cho các nhà sư bằng kinh *Kim cương* (1321); tổ chức thi những người thông hiểu đạo Phật, trao cho chức Tăng đường đàn mục, sa thải một số tăng đạo (1396). Chùa lớn cũng do nhà nước bỏ tiền ra xây dựng, xuất đồng trong kho để đúc chuông.

Nguồn sống của nhà chùa là tiền bạc và ruộng đất của thiện nam, tín nữ quyên cúng. Nguồn ruộng chủ yếu là do các vua và vương công quý tộc cấp cho. Nhiều chùa có số ruộng đất rất lớn, như chùa Thần Quang, chùa Báo Ân, chùa Đọi. Đặc biệt, chùa Quỳnh Lâm có tới 2760 mẫu ruộng và hàng nghìn nô tì do các vua quan cúng tặng[1]. Ruộng đất của nhà chùa đã chiếm một diện tích đáng kể, góp phần phát triển chế độ sở hữu tư nhân về ruộng đất. Nhưng nhà chùa cũng không kinh doanh nông nghiệp, mà nhà nước và quan lại sở tại phải cử người đến giúp nhà chùa làm việc quản lí ruộng đất. Như sử cũ chép, chùa được xếp thành ba hạng: đại, trung và

[1] Trương Hữu Quýnh, *Chế độ ruộng đất ở Việt Nam*, Tập I, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1982, tr.48.

tiểu danh lam, cho các quan văn chức cao làm đề cử, vì bấy giờ "chùa có điền nô khố vật", hoặc hành khiển Trương Hán Siêu được vua Trần cử làm quan "coi chùa Quỳnh Lâm"[1]. Về mặt kinh tế, nhà chùa cũng không phát triển thành một thế lực độc lập, không hình thành một tầng lớp tăng lữ địa chủ quý tộc như trường hợp ở châu Âu, hoặc Ấn Độ, Trung Quốc...

Phật giáo không có thế lực về chính trị, cũng không có thế lực về kinh tế, phải dựa vào nhà nước để phát triển. Nhưng khi vua quan không mộ Phật (Trần Anh Tông, Trần Minh Tông), khi nhà nước vì yêu cầu nhân lực lao động phải thải bớt sư tăng, như những năm 1198 và 1396, thì vị trí của Phật giáo lung lay, ảnh hưởng của Phật giáo suy giảm dần. Thêm vào đó là cuộc tiến công của Nho giáo ngày một quyết liệt, Phật giáo phải lui về ẩn náu trong làng xã, hoà trộn thành một tôn giáo dân gian.

Còn Nho giáo vào đất Việt lại phát triển nhanh ở thời Lý – Trần vì gặp những điều kiện thuận lợi.

Nhà Lý rồi nhà Trần tổ chức bộ máy nhà nước theo mô hình triều đại Đường – Tống. Quan chức hầu hết được sắp đặt theo tên gọi của quan chế đời Tống[2]. Tuỳ thuộc vào tinh thần dân tộc, ý chí tự chủ của giới cầm quyền, mà tính chất và chức năng của nhà nước này có khác với phong kiến phương Bắc. Như Trần Nghệ Tông đã từng nói: "Triều trước dựng nước, tự có pháp độ, không theo chế độ nhà Tống là vì Nam Bắc đều chủ nước mình, không phải noi nhau". Nhưng dù thế nào đi nữa thì đây vẫn là một nhà nước trung ương tập quyền, mà bộ máy quan lại theo mô hình phương Bắc càng ngày càng phải nới rộng để đảm đương mọi công việc từ trung ương đến địa phương. Cách tuyển lựa quan lại theo kiểu "nhiệm tử" hay "tuyển cử" (với nguyên tắc chỉ chọn quan lại

---

[1] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập II, TLĐD, tr.157.

[2] Lê Quý Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, Bộ Quốc gia Giáo dục xuất bản, Sài Gòn, 1963, tr.131.

trong hàng ngũ con cháu những người có quan tước, trong dòng họ quý tộc) không còn thích hợp nữa, mà phải lấy thêm người ngoài bằng con đường thi cử. Nhà Lý đã mở khoa thi đầu tiên năm 1075, nhà Trần mở khoa thi nhiều hơn, đặt các học vị để lựa chọn nhân tài. Mặt khác, trên cơ sở chế độ sở hữu tư nhân về ruộng đất phát triển, một tầng lớp địa chủ bình dân không xuất thân quý tộc đã hình thành. Họ có thế lực kinh tế nên đòi hỏi được tham gia chính quyền. Qua con đường học vấn, họ có thể gia nhập hàng ngũ quan lại. Có khi lấy làm quan cả những người có học mà chưa qua con đường thi cử, như trường hợp Phạm Ứng Mộng, Đoàn Nhữ Hài.

Chính vì vậy mà Hán học được đề cao, đúng như nhận xét của Đặng Thai Mai: "Trong lĩnh vực học thuật, một hiện tượng mới nhìn qua có vẻ như ngang ngược: Khi nước Việt Nam được tự chủ thì Hán học lại thịnh vượng hơn thời nội thuộc nhiều"[1].

Nho giáo đã gặp vận hội để phát triển.

Những nguyên lí Nho giáo được vận dụng trước hết là những điều liên quan đến việc củng cố bộ máy nhà nước trung ương tập quyền, chống cát cứ địa phương, liên quan đến trách nhiệm của mỗi hạng người đối với đất nước. Cứ xem những lời bàn của Lê Văn Hưu còn được ghi lại trong *Đại Việt sử kí toàn thư* cũng có thể thấy rõ. Có người phê phán Lê Văn Hưu đứng trên quan điểm Nho gia, có những nhận xét không đúng về các triều đại trước[2]. Quả là nhà nho Lê Văn Hưu đã chê Đinh Tiên Hoàng lập năm hoàng hậu, chê thời Lê Đại Hành không biết phép đặt thuỵ hiệu, chê Lý Thần Tông để tang cha chưa được một tháng... Những điều đó đúng là không hợp phép tắc phong kiến, nhưng có ai khen Đinh Tiên Hoàng hơn Lê Văn Hưu: "Tiên Hoàng tài năng sáng suốt hơn người,

---

[1] Đặng Thai Mai, "Mấy điều tâm đắc về một thời đại văn học", TLĐD, tr.134.

[2] Xem: Nguyễn Duy Hinh, "Lê Văn Hưu và *Đại Việt sử kí toàn thư*", *Nghiên cứu lịch sử*, số 4, 1984.

dũng lược nhất đời, đương lúc nước Việt ta không chủ, các hùng trưởng cát cứ, đánh một cái mà mười hai sứ quân thần phục hết, rồi mở nước, đổi xưng hoàng đế, đặt trăm quan, dựng sáu quân, chế độ gần đủ..."[1]; đánh giá đúng đắn Lê Hoàn: "Lê Đại Hành giết Đinh Điền, bắt Nguyễn Bặc, bắt Quân Biện, Phụng Huân dễ như lùa trẻ con, như sai nô lệ, chưa đầy vài năm mà cõi bờ yên tĩnh, cái công đánh lấy tuy nhà Hán, nhà Đường cũng không hơn được"[2]. Trước nữa, Lê Văn Hưu đã ca ngợi chiến thắng Bạch Đằng của Ngô Quyền. Và cũng có nhà nho nào khen phụ nữ như khi Lê Văn Hưu nói về Hai Bà Trưng? Rõ ràng, chê là chê những tiểu tiết, mà khen là khen những cái cơ bản. Có thể thấy ở đây, chủ nghĩa yêu nước và lòng tự hào dân tộc đã được diễn đạt bằng những khái niệm Nho học. Đương nhiên, Lê Văn Hưu cũng như một số nhà nho khác không thoát khỏi hạn chế trong nhận thức, nhưng "mệnh trời" Nho giáo của Lê Văn Hưu đâu có sâu nặng như Ngô Sĩ Liên và những nhà nho từ thế kỉ XV trở về sau.

Cũng với tinh thần đó, Nho giáo đã tiến công vào Phật giáo. Cuộc tiến công này coi như chính thức mở đầu từ cuối thời Lý với Đàm Dĩ Mông – người từng làm Thái uý dưới hai triều vua Lý Cao Tông (tại vị 1175 – 1210) và Lý Huệ Tông (tại vị 1210 – 1224). Sang thời Trần có thêm những danh nho, như Lê Văn Hưu, Trương Hán Siêu, Lê Quát.

Nho giáo đối đầu với Phật giáo không phải về mặt nhận thức luận, về vũ trụ quan, về giáo lí. Vì như đã nói ở trên, bản thân Nho giáo đã có lúc phải vay mượn nhận thức luận và vũ trụ quan Phật giáo để củng cố học thuyết của mình. Các nhà nho Việt Nam uyên thâm thì giỏi cả Đạo học và Phật học. Đạo học thường lấy Lão – Trang để giải thích Phật học. Ngược lại, các thiền sư có tiếng thì trước hết phải học Hán học, đều giỏi Nho và giỏi cả từ chương thơ phú nữa.

---

[1] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập I, TLĐD, tr.154.

[2] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập I, TLĐD, tr.167.

Cuộc đối đầu này chính là thể hiện một bước lựa chọn mạnh dạn nữa của giai cấp thống trị trong việc tìm một hướng đi để đáp ứng những yêu cầu phát triển kinh tế – xã hội và xây dựng bộ máy nhà nước có hiệu lực hơn. Việc lựa chọn này đã được thể hiện ở chính người đứng đầu nhà nước thời Trần. Trong bài tựa *Thiền tông chỉ nam*, Trần Thái Tông viết: "... Cho nên cái phương tiện để mở lòng mê muội, cái đường lối soi rõ sống chết chính là đạo giáo của đức Phật. Giữ cán cân để làm mức cho hậu thế, nêu khuôn phép cho tương lai là trách nhiệm nặng nề của tiên thánh vậy... Trẫm ngày nay há chẳng nên lấy trách nhiệm của tiên thánh làm trách nhiệm của mình, giáo hoá của Phật làm giáo hoá của mình hay sao?"[1]. Mở lòng "mê muội" thì có thể nhờ Phật, nhưng "giữ cán cân", "nêu khuôn phép" thì phải là Nho giáo. Trách nhiệm của nhà vua là trách nhiệm kiểu Nho giáo. Trong bài "Sám hối tội thiệt căn" ở *Khoá hư lục* thì cái tội "nguyền rủa hai thân, lừa thánh dối hiền, phỉ cha báng chúa" lúc chết sẽ bị đưa xuống địa ngục chịu tội "rút lưỡi quăng ra", "muôn kiếp mới sinh – dù được làm người – còn chịu câm ngọng"[2], chỉ là nhằm bảo vệ trật tự phong kiến mà thôi.

Nho giáo phê phán Phật giáo ở điểm nào? Hãy xem lại lời tâu của Đàm Dĩ Mông với vua Lý Cao Tông: "Hiện nay (ở trong nước) số sư sãi đã gần ngang với số phu dịch... (Bọn họ) tự kết bè lũ, lập càn thủ lĩnh, tụ họp thành bầy, làm nhiều việc xấu...". Đàm Dĩ Mông có lên án Phật giáo làm bại hoại phong tục, phương hại giáo lí, nhưng cái chính là số sư sãi quá nhiều, thoát li lao động cũng có nghĩa là thoát li nghĩa vụ thần dân. Chính vì thế mà nhà vua đã "xuống chiếu thải bớt bọn nhà sư theo lời của Đàm Dĩ Mông"[3].

---

[1] *Hợp tuyển thơ văn Việt Nam*, Tập II, NXB Văn học, Hà Nội, 1976, tr.82 – 83.

[2] Trần Thái Tông, *Khoá hư lục*, TLĐD, tr.90.

[3] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập I, TLĐD, tr.298.

Còn nhà nho Lê Văn Hưu nói gì về đạo Phật? Lê Văn Hưu bàn: "Lý Thái Tổ lên ngôi mới được hai năm, tôn miếu chưa dựng, xã tắc chưa lập, mà trước đã dựng tám chùa ở phủ Thiên Đức, lại sửa chữa chùa quán ở các lộ và cấp độ điệp cho hơn nghìn người ở kinh sư làm tăng, thế thì tiêu phí của và sức dân về việc thổ mộc biết chừng nào mà kể? Của không phải là trời mưa xuống, sức không phải là thần làm hộ, há chẳng phải là vét máu mỡ của dân ư! Vét máu mỡ của dân, có thể gọi là việc làm phúc chăng?"[1]. Việc đó sẽ dẫn đến "rồi người dưới bắt chước, có thể huỷ thân thể, đổi lối mặc, bỏ sản nghiệp, trốn thân thích, nhân dân quá nửa làm sư sãi, trong nước chỗ nào cũng có chùa". Lê Văn Hưu còn phê phán việc vua Lý mừng đánh thắng giặc lại làm lễ tạ ơn Phật: "Thái phó Lý Công Bình phá được quân Chân Lạp cướp châu Nghệ An, sai người báo tin thắng trận. Thần Tông đáng lẽ phải cáo thắng trận ở Thái Miếu, bàn công ở triều đường để thưởng cho bọn Công Bình về công đánh giặc mới là phải; nay lại quy công cho Đạo – Phật, đến các chùa quán mà lễ tạ, như thế không phải là uý lạo kẻ có công, cổ lệ chí khí quân lính"[2].

Còn vấn đề điềm lành mang tính Phật giáo hay Nho giáo thì Lê Văn Hưu cũng đã nói rõ quan điểm của mình: "Kể ra người xưa gọi là điềm lành là dùng được người hiền, cùng là được mùa mà thôi, ngoài ra không có gì đáng gọi là điềm lành cả"[3].

Rõ ràng, thực chất những lời phê phán Phật giáo của Lê Văn Hưu đều liên quan đến việc chính trị trong nước cả. Ở đây cũng xin nói thêm, Lê Văn Hưu phê phán triều Lý mộ Phật như vậy cũng hẳn là để nhắc nhở các vua Trần đừng đi theo vết nhà Lý. Có điều, Lê Văn Hưu sinh ở thời Trần nên chỉ có thể nói được như vậy mà thôi.

---

[1] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập I, TLĐD, tr.192.

[2] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập II, TLĐD, tr.262.

[3] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập II, TLĐD, tr.265.

Trong những lời gọi là bài bác Phật giáo của Trương Hán Siêu, Lê Quát, ta cũng có thể thấy những điều tương tự. *Bài kí tháp Linh Tế núi Dục Thuý* của Trương Hán Siêu viết: "Ông Thích Ca lấy tam không mà đắc đạo, khi tịch rồi, người đời sau ít phụng Phật giáo mà chỉ làm mê hoặc chúng sinh. Thiên hạ có năm phần đất thì chùa chiền chiếm hết một phần, bỏ cả luân thường, phao phí của cải. Bọn sư sãi thì dông dài, người khờ dại thì vội tin theo..."[1]. Người theo Phật thì "lũ lượt đi ở chùa, không cày mà có ăn, không dệt mà có mặc, thất phu thất phụ thường rời nhà cửa, bỏ xóm làng, theo gió cuốn". Trên văn bia chùa Khai Nghiêm, Trương Hán Siêu nhấn mạnh hơn: "Một bọn giảo hoạt gian ngoan, mất hết cả bản ý khổ hạnh, không hư, chỉ ham chiếm đoạt được vườn xinh cảnh đẹp, để nhà cửa lộng lẫy như vàng ngọc, tay chân đông đúc như rồng voi... Hiện nay, thánh triều muốn tuyên phong hoá nhà vua để chữa phong tục đổi bại, dị đoan đáng truất bỏ, thánh đạo nên phục hưng... Thế mà cứ bo bo lải nhải chuyện Phật, ta định lừa ai?"[2].

Lê Quát, trong văn bia chùa Thiên Phúc (Bắc Giang) cũng viết: "Từ trong kinh thành cho đến ngoài châu phủ, kể cả những nơi thôn cùng ngõ hẻm, không bảo mà người ta cứ theo, không hẹn mà người ta cứ tin; hễ nơi nào có nhà ở, là ắt có chùa chiền, bỏ rồi lại dựng, hỏng rồi lại sửa, số chuông trống lâu đài chiếm gần một nửa dân cư..."[3].

Một điều cũng lạ là những lời bài bác Phật giáo đó lại được khắc ngay trên những bia ở các chùa tháp thờ Phật.

Tựu trung lại có thể thấy, Nho gia phê phán Phật giáo trên mấy điểm sau đây:

---

[1] *Hợp tuyển thơ văn Việt Nam*, Tập II, TLĐD, tr.196.

[2] *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập II, TLĐD, tr.156.

[3] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập III, NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1978, tr.145.

Một là, phê phán các nhà cầm quyền xây dựng quá nhiều chùa chiền, tốn kém nhiều sức người sức của. Bia chùa Linh Xứng xác nhận: "Hễ những chỗ nào núi cao cảnh đẹp, đều mở mang để lập chùa chiền, nhưng không có các bậc vương công đại nhân giúp đỡ thì làm sao mà nên được"[1].

Sử cũ đã chép khá kĩ về việc này; Lý Thái Tông cho dựng một lúc 950 ngôi chùa quán, bà Ỷ Lan một năm Ất Mùi "dựng chùa thờ Phật trước sau hơn một trăm sở", lại bỏ nhiều tiền của để đúc chuông. Lý Thái Tổ phát 1680 lạng bạc để đúc chuông lớn chùa Đại Giáo, bốn năm sau lại phát 310 lạng vàng và 800 lạng bạc để đúc chuông cho chùa Hưng Thiên, Thắng Nghiêm. Lý Thái Tông cho đúc chuông đồng 600 cân ở chùa Trùng Quang. Lý Thánh Tông phát 12000 cân đồng đúc chuông chùa Sùng Khánh Báo Thiên. Năm 1236, Trần Thái Tông đã cho đúc 300 quả chuông.

Hai là, phê phán chùa có quá nhiều ruộng đất và quá nhiều người. "Nhân dân quá nửa làm sư sãi", "thiên hạ có năm phần đất thì chùa chiền chiếm hết một phần". Ruộng đất của cải này lại đem sử dụng hoang phí, không góp phần làm giàu cho đất nước.

Ba là, những người đi ở chùa đông đảo như vậy lại là những người không thông hiểu đạo Phật, "khờ dại mà tin theo", những người "dông dài", "không cày mà có ăn". Đó đều là những người trốn tránh lao động, trốn tránh nghĩa vụ thần dân đối với nhà nước, do đó đã dẫn đến việc nhà nước phải ra lệnh thải bớt sư tăng, bắt những người chưa đến tuổi 50 phải hoàn tục.

Như vậy, Phật giáo sang thời Trần không còn thế lực về mặt chính trị, giáo lí nhà Phật không góp phần gì vào việc củng cố trật tự xã hội đương thời với những đẳng cấp giai cấp khác nhau. Về mặt kinh tế, Phật giáo cũng không có thế lực gì

---

[1] Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Tập I, TLĐD, tr.361.

đáng kể, ngược lại còn làm hao phí nhiều của cải, tiền bạc và cả nhân lực nữa. Những tín đồ Phật giáo có mang sắc thái nhập thế cũng chỉ có một số rất nhỏ, vì rút cục giáo lí nhà Phật chỉ dẫn người ta đến chỗ hư vô, tìm được nguồn an ủi về tinh thần trước những khó khăn gặp phải. Tập đoàn thống trị cũng không tìm thấy trong giáo lí nhà Phật những nguyên lí, nguyên tắc của việc trị nước, củng cố chế độ thống trị đương thời.

Trong khi đó, tập đoàn thống trị lại có thể tìm thấy trong Nho giáo những nguyên lí tối cao của việc trị nước, của việc xây dựng bộ máy nhà nước. Thuyết "chính danh", luân lí "tam cương" biện hộ cho trật tự xã hội đương thời, xác định trách nhiệm của mỗi tầng lớp người, lí tưởng sống "Tu – tề – trị – bình" vạch ra con đường trị nước. Nho giáo cũng đưa ra một mẫu người "kẻ sĩ", "quân tử" với nhân cách hoàn bị nhân – nghĩa – trí, phải ra gánh vác việc đời, trả nợ công danh "Nam nhi vị liễu công danh trái/ Tu thính nhân gian thuyết Vũ Hầu" (Công danh trai chửa đền xong nợ/ Luống thẹn tai nghe chuyện Vũ Hầu) (Phạm Ngũ Lão).

Như thế, trong bối cảnh lịch sử đương thời, Nho giáo nhập thế, cứu đời hơn hẳn Đạo giáo, mà so với Thiền tông nhập thế thì tích cực, cụ thể hơn nhiều. Nho giáo là hành động. Vì vậy, cuộc tiến công của Nho giáo vào Phật giáo thời Lý – Trần không chỉ là một cuộc đấu tranh về mặt tư tưởng mà còn là một cuộc đấu tranh thực sự cả trên lĩnh vực chính trị, kinh tế – xã hội nhằm xác lập ý thức hệ cho giai cấp thống trị.

Cuộc đấu tranh giữa Nho giáo và Phật giáo thời Lý – Trần diễn ra khá dài và phức tạp phản ánh quá trình dung hợp, thanh lọc, lựa chọn, tìm chỗ dựa tinh thần tư tưởng của giai cấp thống trị. Nho giáo đã tấn công Phật giáo, dần giành thế áp đảo để cuối cùng sẽ thay thế hoàn toàn trong thế kỉ XV sau này.

Trên cơ sở một nền kinh tế chủ yếu là ruộng đất đang trên đường phong kiến hoá mạnh mẽ, một nhà nước trung ương

tập quyền phát triển, dần hoàn chỉnh cũng trên đường phong kiến hoá. Tính chất đẳng cấp khép kín của bộ máy nhà nước đã dần bị phá vỡ, nhà nước được mở rộng và mang tính chất giai cấp ngày một rõ nét hơn. Đó là một tất yếu lịch sử. Cuộc tiến công của Nho giáo – ý thức hệ của giai cấp phong kiến – vào Phật giáo là một điều phù hợp với quy luật phát triển, là một tiến bộ lịch sử. Nó góp phần tác động mạnh hơn nữa vào quá trình phong kiến hoá cơ cấu kinh tế – xã hội và tổ chức bộ máy nhà nước đương thời để xác lập chế độ phong kiến ở nước ta.

VỀ VẤN ĐỀ NHO GIA CHỐNG PHẬT GIÁO TRONG CÁC THẾ KỈ XVIII – XIX Ở VIỆT NAM

Chương Thâu
(Viện Sử học)

Nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam, chúng ta chú ý đến một hiện tượng khá hấp dẫn và lí thú, tức là mối quan hệ giữa các dòng tư tưởng Phật giáo, Đạo giáo và Nho giáo. Cả ba giáo này đều có một quá trình hình thành và phát triển đối lập nhau, nhưng cũng có những giai đoạn chúng song song tồn tại với nhau, phát triển bên cạnh nhau một cách hoà bình. Trái lại, có những giai đoạn lại chống đối nhau, bài xích nhau. Đặc biệt, Nho giáo, mà người phát ngôn của nó là các nho sĩ, có lúc đã rộ lên như một tư trào chống Phật giáo. Theo chúng tôi, ở Việt Nam, có hai thời điểm "Nho gia chống Phật giáo" đã được lịch sử ghi nhận, đó là các thế kỉ XIII - XIV và XVIII - XIX. Về các thế kỉ XIII - XIV đã có đồng chí khác trình bày. Ở đây, chúng tôi chỉ đề cập các thế kỉ XVIII - XIX. Sau đây là một số tư liệu thành văn mà chúng tôi tập hợp được và qua số tư liệu này, bước đầu, chúng tôi xin có một số ý kiến nhận định về tính chất của các đợt "đấu tranh tư tưởng" của Nho giáo chống Phật giáo ở các thế kỉ XVIII và XIX.

Lịch sử tư tưởng Việt Nam cho ta biết rằng, từ thế kỉ XVIII, tầng lớp nho sĩ đã có sự phân hoá sâu sắc. Sống trong hoàn cảnh

bế tắc của xã hội, các nho sĩ đương thời đã có những kiến giải rất khác nhau, do đó đã chọn những con đường đi rất khác nhau. Có những người đã tôn thờ đạo Khổng một cách mù quáng, khư khư giữ đạo làm tôi như Lý Trần Quán, Lê Quýnh. Có người đã thực sự tìm thấy lối thoát, đi hẳn về phía nhân dân như Ngô Thì Nhậm, Phan Huy Ích. Có người lại muốn tìm lối thoát cho lịch sử bằng cách cầu cứu ở đấng thần linh, trông chờ vào sức mạnh thần bí, bỏ đi tu tiên, luyện đan như Nguyễn Hoãn. Có người lại tích luỹ âm chất, hi vọng ở sự báo ứng của nhà Phật, hoặc cầu nguyện ở cả ba giáo Nho, Phật, Đạo như Trịnh Huệ (Trịnh Tuệ).

Và cho đến cuối thế kỉ XVIII, vắt ngang qua thế kỉ XIX, từ trong các nhà nho chính thống, lại có một khuynh hướng tư tưởng muốn phục hồi lại Nho giáo chính thống, thể hiện ở khía cạnh "chống Phật giáo". Tuy khuynh hướng chống Phật giáo, chống Đạo giáo này không phổ biến, không mạnh mẽ như khuynh hướng chống Phật và Đạo giáo thời Lý - Trần (thế kỉ XIII - XIV), nhưng cũng đáng để chúng ta lưu ý. Xin nêu ra sau đây một số tư liệu cụ thể:

- *Bùi Dương Lịch* (1757 - 1828): Nhằm chống lại học thuyết "hư vô tịch diệt" của Lão Tử và của nhà Phật, ông đã có thư trao đổi với bạn là Ngô Thì Nhậm rằng:

"... Còn như đạo Lão thì một mực là thoái hoá, cho thánh trí là có hại, phải vứt bỏ hẳn đi"[1].

và:

"không nêu cao những thuyết hư vô tịch diệt của họ Lão họ Thích. Hãy để công phu mà nghiền ngẫm về thầy Tăng, thầy Nhan"[2].

Hoặc trong bài *Núi Kim Nhan*, Bùi Dương Lịch có những đoạn như:

---

[1] "Đáp lại lời biện thuyết về Phật và Lão của Ngô Thì Nhậm", trong cuốn: *Ốc lậu thoại thi văn*, Tư liệu sưu tầm của Chương Thâu.

[2] "Đáp lại lời biện thuyết về Phật và Lão...", TLĐD.

"... Thuyết dị giáo cho rằng, người sinh ra ở đời, thể phách tuy hư nát tiêu tán, nhưng linh hồn vẫn tồn tại mãi mãi, chẳng vào thiên đàng thì vào địa ngục, lúc làm kiếp người, lúc làm kiếp vật, luân hồi đi lại. Thuyết ấy thật là hoang đường không thể tin được"[1].

"... Lời giáo huấn của thánh hiền... chưa từng nghe nói đến tinh khí ngưng kết, suốt đời không tan, như thuyết bất sinh bất diệt của dị giáo"[2].

Một điểm đặc biệt trong việc bài bác "dị giáo" của Bùi Dương Lịch là không phải chỉ dừng lại ở mức phê phán đạo đức chính trị – xã hội như các nhà nho sống gần đồng thời với ông, như Phạm Nguyễn Du, Phạm Quý Thích (mà chúng ta sẽ đề cập ở phần dưới), ông vượt họ khá xa. Ông là người phủ nhận thế giới linh hồn. Ông cho rằng: "Linh hồn chẳng qua là "khí" của hình hài mà thôi. Không có thế giới linh hồn đáng thương và đáng sợ, không có thế giới quỷ thần có thể phù hộ cho con người hoặc có thể đoạ đầy con người bằng tai ương dịch lệ, việc chạy đàn cầu phúc trừ hoạ là vô nghĩa"[3].

– *Phạm Nguyễn Du* (1739 – 1786): Ông cũng là một trong số những nhà nho ở cuối thế kỉ XVIII có tư tưởng chống Phật giáo, Đạo giáo (bao gồm cả thuật số, sấm vĩ). Ông chống Phật giáo để nhằm khôi phục lại Đạo của thánh nhân:

"... Dị đoan làm hại người càng quá tệ, và làm đắm đuối người lại càng sâu, cho nên thánh nhân răn người càng thống thiết. Hiện nay, học thuyết Phật rất thịnh, chùa chiền tăng ni gần nửa thiên hạ, người cầm chính quyền có thể như là Hàn Xương Lê gọi là "bắt tăng ni hoàn tục, dùng chùa chiền làm nhà cho dân ở, đốt hết sách Phật" há chẳng khoái sao!"[4].

---

[1] "Đáp lại lời biện thuyết về Phật và Lão...", TLĐD.

[2] "Đáp lại lời biện thuyết về Phật và Lão...", TLĐD.

[3] Xin xem thêm bài viết của chúng tôi: "Tư tưởng Bùi Dương Lịch", *Thông báo Triết học*, số 25, 1972, tr.132 – 158.

[4] Phạm Nguyễn Du, *Luận ngữ ngu án*, Tài liệu dịch của Viện Triết học.

và để chống lại những người theo thuật số, sấm vĩ. Ông viết:

"... Câu nệ về khôn vặt thuật số thì một đời chẳng có thể đoán trước được; đoán định về lẽ thường nhân cách thì một trăm đời cũng có thể dự suy. Thánh nhân sở dĩ suy đời trước biết đời sau, cũng chẳng qua nhận định được rõ cái "lí" mà thôi. Nho gia đời sau, học Dịch, mất chân truyền, bày ra thuật số. Thuyết sấm vĩ đã thịnh; to, đủ làm khuynh quốc; nhỏ, đủ làm vong gia, chẳng nên lấy làm răn lắm ru?"[1].

Cuối cùng, ngay trong tác phẩm *Luận ngữ ngu án*, Phạm Nguyễn Du hô hào hãy trở về đạo Thánh:

"Thánh nhân, đạo đủ sẵn ở trong tâm, xúc động đâu là đặt ngay lời giáo huấn đấy, mà thí dụ "như nước sông chảy" (trong thiên "Tử Hãn": "Đi! Đi mãi không ngừng như dòng nước chảy này. Cả ngày đêm không lúc nào dứt!"), lại càng thiết thực lắm. Này! Đạo lưu hành không ngừng, cũng như nước chảy không bao giờ dứt. Thù, Tứ (chỉ Nho học vì Khổng Tử từng thuyết giáo ở sông Thù sông Tứ) thật là khơi cái nguồn nước của Phục Hy, Thần Nông, Hoàng Đế, Nghiêu, Thuấn, Vũ, Thang, Văn, Võ để mở rộng dòng nước cho muôn đời. Khổng Tử mất, Dương Chu, Mặc Địch làm bế tắc dòng nước, đến Mạnh Tử mới lại khơi ra. Mạnh Tử mất, Phật thị (tức Phật giáo) lại lấp đi, đám tục nho lại lấp đi, đến Châu, Trình, Trương, Chu mới lại khơi ra cho lưu thông. Vậy thì, nước chảy chưa từng một ngày nào dừng, thì Đạo khi nào lại có một ngày nào dừng?"[2].

– *Phạm Quý Thích* (1760 – 1825): Từ một khía cạnh khác, nhà nho này đã cho rằng, đạo Phật là "dụ ư lợi", những người lo vun quén cho đạo Phật lúc bấy giờ chẳng qua là vì cầu lợi mà thôi. Trong một bài văn khắc vào chuông chùa mới đúc thay cho chuông cũ bị huỷ, ông đã viết:

---

[1] Phạm Nguyễn Du, *Luận ngữ ngu án*, TLĐD.

[2] Phạm Nguyễn Du, *Luận ngữ ngu án*, TLĐD.

"... Ở đời chỉ có vật gì không hoà với một nơi nào thì mới có thể lâu dài. Cho nên, cây thông không thọ là vì nó trúng với thuyền. Chuông thì trúng với tiền đã lâu, lợi nó rất lớn. Người muốn làm cho thọ khó lắm thay! Nhưng có phải riêng chuông là vật làm lợi đâu? Phật là đầu mối lợi dỗ người và tự dỗ mình vì lợi. Kẻ tin thuyết nhà Phật là kẻ bị lợi dỗ vậy. Sao lại nói thế? – Đạo của họ Thích tuy rằng cao diệu nhưng chỉ biết có thân, còn như vua tôi, cha con, vợ chồng thì không biết đến. Kẻ tự mưu lợi rất nhiều. Gốc một lần mở, kẻ theo về cho đến mạt lưu, tệ hại càng lắm. Đây vì lợi mà mê hoặc, đó lấy lợi mà hùa theo, đã thành thói quen. Vì không biết là sai, cho nên thiên hạ đời nay chìm đắm vào. Nếu không phải là bậc quân tử, chính nghị minh đạo thì đều bị nó mê hoặc. Cho nên không lấy làm lạ chuông trước đã huỷ mà sau lại đúc.

Ngươi không xem người làng ư? Tích luỹ để làm giàu, bôn ba để kiếm trước, một trinh cũng không cho ai, nhưng khi nói đến bố thí thì nói tôi bao nhiêu chỉ sợ đứng sau người. Kẻ nghèo bàng hoàng suốt ngày, bữa sớm chưa biết có bữa chiều, mà có ai đến quyên thì cũng vét túi mở hòm cho được đồng tiền đấu gạo mà không ngại gì cả. Sao lại như vậy? – Kẻ tin ở thuyết nhà Phật thì trong bụng nghĩ mình ta được miễn tội, vậy là ta được phúc, cho nên bảo họ là kẻ bị lợi dỗ. Đều là lợi vậy. Đã lấy lợi làm đồ dùng để làm lợi thì tất có kẻ vì lợi mà bị đoạt đi. Mạnh Tử nói: "Nếu trước vì lợi mà sau mới nghĩa, không đoạt không chán". Ngươi muốn cho thọ, thật khó lắm thay!"[1].

– *Bùi Huy Bích* (1744 – 1818): Ông đậu Hoàng giáp, từng làm quan với nhà Lê đến chức Hộ bộ Tả Thị lang Hành tham tụng, tước Kế Liệt hầu. Ông là người kiên trì tư tưởng Tống Nho, từng biên soạn *Tính lí toát yếu*. Khi Tây Sơn nổi lên, ông tỏ ra hết sức cố chấp, bảo thủ, đón mời thế nào cũng không chịu tham chính với triều Tây Sơn. Quan điểm tư tưởng chống Phật giáo và Đạo giáo của ông cũng khá rõ. Dưới đây xin trích

[1] *Phạm Lập Trai thi văn tập*, Tài liệu dịch của Chương Thâu.

vài đoạn trong cuốn *Lữ trung tạp thuyết* của ông biên soạn vào thời gian lẩn tránh Tây Sơn:

"... Mỗi nhà tự đặt ra một khuôn pháp riêng; mỗi làng tự làm ra một tục lệ riêng. Mê hoặc vào thuyết báo ứng, người ở đâu thì lễ Phật ở đấy, không ngày nào không. Có xứ có đến ba bốn ngôi chùa, chi phí vào đấy không biết bao nhiêu mà kể. Đối với các thần bản thổ, thường thường họ cầu cạnh bộ Lễ phong cho duệ hiệu. Tán kiệu và các đồ rước, tiếm việt không chừng mực nào. Các nhà sư, các thầy cúng có pháp thuật của đời trước, cùng các tà thần hay làm yêu làm quái, thì họ thờ phụng rất chăm. Còn những vị làm tổ nghề nông, nghề dệt thì chẳng ai nghĩ đến. Việc thờ cúng các danh thần liệt sĩ thì tuyệt nhiên không có. Ba điều "trị, dưỡng và giáo" (tức là ba mặt chính trị, kinh tế và văn hoá) đều bị huỷ nát như những điều nói ở trên"[1].

Khi chống lại Đạo giáo, ý kiến của Bùi Huy Bích cũng khá rạch ròi:

"... Một âm một dương gọi là Đạo;
Nói theo tính gọi là Đạo;
Đạo như đường cái vậy!"

Nho gia nói Đạo, gần gũi và thiết thực như thế. Còn họ Lão cho "mờ mịt hoảng hốt" là Đạo, cao mà không đúng lẽ. Học giả không nên để ý vào thuyết ấy[2].

Ông tỏ ra kiên quyết bài xích Phật và Đạo giáo hơn cả những nho sĩ chính thống đương thời:

Chữ "tinh nhất chấp trung", chữ "tính, mệnh, đạo và giáo" là chính truyền của Thánh học, dù muôn đời cũng không hư nát.

Họ Thích thì vô tướng, họ Lão thì huyền động. Ta đọc kinh *Kim cương* và kinh *Đạo đức*, khi mới đọc thấy những chỗ

---

[1] "Tình trạng hư nát cuối đời Lê", trong sách: *Lữ trung tạp thuyết*, Tài liệu dịch của Viện Triết học.

[2] "Đạo", trong sách: *Lữ trung tạp thuyết*, TLĐD.

huyền diệu dường như đáng khen, nhưng xét kĩ ra thì thấy đều không hợp với đạo trung chính, không phải là những điều ta muốn học. Hãy xem như Bá Di được chữ "thanh", Liễu Hạ Huệ được chữ "hoà", hai người ấy đều được gọi là Thánh cả, nhưng một người thì hẹp hòi (Bá Di), một người thì thiếu trang trọng (Liễu Hạ Huệ), người quân tử cũng không theo, huống chi là hai họ kia.

Vậy thì những người học hai họ kia ra sao, ta có nhận định gì không? Thưa rằng, kinh sách của họ Thích cao quá, những người học thuyết ấy sẽ đi đến chỗ hoang đường, còn thuyết của họ Lão thì mềm yếu, tự hạ, những người khổ học may ra mới nắm được cái thuật xử thế, giữ mình. Ta thấy đã có người như thế..."[1]

Có thể kể thêm một số nhà nho cuối thế kỉ XVIII có khuynh hướng chống Phật giáo nữa. Nhưng với chừng ấy tư liệu, tưởng cũng đủ nói lên một tình hình có vẻ như là đặc thù trong lịch sử Nho giáo cuối thế kỉ XVIII, mà từ lâu trong giới học thuật thường cho là một tình hình phức tạp, một tình hình "ba giáo đồng tông" hay "Tam giáo nhất nguyên". Khuynh hướng "tôn Nho, phục hồi Nho" này, khác hẳn với khuynh hướng "tôn Nho, bài Phật" để độc tôn Nho giáo như thời Trần – Lê. Đó là tình hình Nho giáo thời toàn thịnh, nhằm phục vụ cho chế độ phong kiến đang lên, đang tập quyền cao độ, trái lại, khuynh hướng "phục hồi Nho giáo" ở cuối thế kỉ XVIII chỉ nói lên tính chất bảo thủ, phản động của một học thuyết đã lỗi thời mà thôi.

Về nội dung, khuynh hướng tư tưởng "phục cổ" này, có thể lấy câu nói tiêu biểu sau đây của Phạm Nguyễn Du viết trong Lời tựa cuốn *Luận ngữ ngu án* để tóm tắt:

"Than ôi! Khổng Tử đã mất rồi, sách *Luận ngữ* vẫn còn đó. Đạo chưa từng một ngày sao nhãng được. Thánh hiền đã xa, ta nay theo ai? Kính đọc những câu nói của Thánh hiền còn lại,

---

[1] "Nho với Phật, Lão", trong sách: *Lữ trung tạp thuyết*, TLĐD.

phảng phất ý nghĩa bao quát, chỉ sợ biết không được đến nơi, làm việc không được đến chốn, đến nỗi sai với lời giáo huấn cực hay, dẫn đến trái ý tiền nhân".

Khuynh hướng đề cao Nho giáo trái mùa như thế sẽ còn được một số nhà nho bảo thủ ở thế kỉ XIX tiếp tục kiên trì và hệ tư tưởng Nho giáo ấy vẫn lại được tập đoàn phong kiến phản động nhất trong lịch sử nước ta là triều Nguyễn Gia Long lấy làm hệ tư tưởng thống trị chính thống suốt trong cả thế kỉ XIX và đầu thế kỉ XX.

Hà Nội, tháng 10 năm 1984

QUAN HỆ GIỮA PHẬT VÀ NHO TỪ CỔ ĐẠI ĐẾN CẬN ĐẠI

Quang Đạm[*]

Theo *Thiền uyển tập anh*, vào những thời học giả Mâu Bác (cuối thế kỉ II), Khương Tăng Hội và Chi Cương Lương (thế kỉ III), Tì Ni Đa Lưu Chi (thế kỉ VI)... số người theo đạo Phật đã khá đông và ngày càng nhiều. Có lẽ không nên nghĩ rằng có danh sách và có số lượng thống kê tức là có số đông. Có khi, ngược lại, các tài liệu ấy chủ yếu nói lên sự phát triển của số ít. Dù sao, điều quan trọng hơn là ảnh hưởng trong xã hội, ảnh hưởng đối với tinh thần, đối với tư tưởng chính trị của các tầng lớp nhân dân. Một luận điểm thường gặp cho rằng, thời phong kiến Trung Hoa đô hộ, đạo Nho gắn bó với thế lực ấy, cho nên trong đất nước, xã hội người Việt đương thời, đạo Nho thường bị ác cảm, còn đạo Phật thì được thiện cảm. Thế là suy từ tư tưởng chính trị, từ tinh thần yêu nước mà phán đoán. Nhưng sử sách ngày trước lại gắn các cuộc nổi dậy với những nguyên nhân chống lại bọn thứ sử, thái thú tham nhũng tàn ác, trong khi đó vẫn ca ngợi sự cai trị của những thái thú, thứ sử đạo cao đức trọng, dù những cuộc nổi dậy hay là những sự phục tùng là đối với những kẻ do nhà Hán sùng đạo Nho hoặc do nhà Đường mộ đạo Phật phái sang. Trên thực tế, những cuộc khởi nghĩa to lớn và oanh liệt nói chung là nổ ra vào những lúc "Thiên triều" gặp cơn nguy biến, loạn lạc (thời Vương Mãng, thời Tam Quốc, những thời Ngũ đại, Lục triều). Đúng là dân tộc chúng ta có truyền thống yêu nước lâu đời và cao đẹp từ xưa tới nay, song ở thời cổ đại,

---

[*] Báo *Nhân dân* (BBT).

ý thức dân tộc và tinh thần yêu nước chưa phải đã là chủ nghĩa yêu nước lí tính và khoa học mà còn ở mức tiềm thức và cảm tính. Nho giáo cũng như Phật giáo đều không phải đã có tác dụng rõ rệt gì soi sáng thêm, nâng cao thêm. Chỗ khác nhau về mặt ảnh hưởng đối với xã hội cũng như về mặt thái độ đối xử trở lại của xã hội chủ yếu không phải là ở chỗ đó.

Xin hãy đi vào ý thức xã hội và phương thức tư duy mà nhìn vấn đề.

Có lẽ, chúng ta không đến nỗi khó nhất trí hay cơ bản đồng ý với nhau rằng dưới thời "Bắc thuộc" ý thức sống cộng đồng hồn nhiên là đại thể phổ biến trong đất nước, xã hội, và phương thức tư duy chung là phương thức tư duy thần học. Những đạo lí học thuật cao sâu không dễ lan truyền trong dân chúng. Còn tôn giáo thì lại có nhiều điều kiện thuận lợi để bén rễ rộng khắp. Nho giáo là một hệ thống đạo lí trị quốc, trị dân, kỉ cương chặt chẽ, đẳng cấp tôn ti rườm rà, chủ yếu nhằm dạy bảo những lớp người "học nhi tri chi" chứ không phải để giảng giải cho dân chúng mà Khổng Tử coi là "khả sử do chi, bất khả sử tri chi". Mặc dù có cúng tế trời đất, quỷ thần và tổ tiên, Nho giáo biểu hiện tính cách thật sự tôn giáo không nhiều, không hề có những chuyện thiên đường, địa ngục hay là thượng giới, hạ giới và âm ti. Những sự cúng tế trời đất, quỷ thần là công việc của bề trên tỏ rõ lễ nghĩa với những quyền uy huyền bí "không thể biết", chứ không phải là công việc cầu xin của dân chúng. Ở đây, ý nghĩa triết học chính trị thật chặt chẽ, nặng nề; còn ý nghĩa tôn giáo là mờ nhạt, nhẹ nhàng. Dù ở Trung Quốc hay là sang nước ta, đạo Nho, xét về bản chất, là đạo của hiền nhân, quân tử, của vua chúa, sĩ phu, không phải là của dân chúng, tiểu nhân. Các tầng lớp bên trên thấm nhuần được đạo thì biết thương người, biết yêu dân, và biết làm cho dân "dị sử" (dễ sai), thế là nước "hữu đạo", vua quan "hữu đạo" và thứ dân cũng "hữu đạo", mặc dù "đạo" là cái không thể "sử tri" đối với dân. Còn Phật giáo thì có phần triết học thật sâu với những "Tứ diệu đế", "Bát chánh đạo",

"Thập nhị nhân duyên", "Ngũ uẩn", "Lục nhập"... rất đủ uyên áo để chinh phục nhiều nhà tư tưởng có học thức sâu rộng bên trên; và mặt khác cũng có phần tôn giáo thật đầy đủ với những "tiền kiếp" và "lai sinh", "luân hồi" và "hoá kiếp", "quả báo" và "nghiệp chướng", những "giải oan" và "siêu độ" trên dương thế và hình phạt rùng rợn trong cõi u linh cũng rất đủ mạnh để chiếm lĩnh tâm hồn dân chúng hay các giới sinh linh. Sự phân thành Đại thừa, Tiểu thừa và nhiều tông phái "Thiền" diễn tả khác nhau một cõi "Niết bàn" sắc sắc không không, hư hư thực thực... càng làm cho Phật giáo có thêm nhiều bí quyết đối với những bế tắc của nhiều triết gia duy tâm cũng như đối với những lo sợ luẩn quẩn của hàng triệu phật tử. Trong khi nhà nho giới hạn đạo lí triết học của mình vào cuộc sống con người của xã hội loài người, và trong khi Lão gia và Đạo gia tách rời triết học và tôn giáo, thì nhà Phật trên con đường gắn bó lâu dài, phần triết học và phần tôn giáo của mình đã có ưu thế đáp ứng thuận lợi hơn ý thức cộng đồng và phương thức tư duy thần học của các thế hệ con cháu những người Văn Lang – Âu Lạc đã mất quyền tự chủ của đất nước và cả trên lẫn dưới đều đang sống trong tình cảnh bị người ngoài "đô hộ".

1. Từ những thời tiền độc lập đến cuối thời Trần

Sự phát triển của hình thái kinh tế – xã hội dần dần đưa tới chỗ hình thành những đại gia, những cự thất và thế tộc (tầng lớp hào) có tư thế và điều kiện tập hợp lực lượng cộng đồng trên những quy mô lớn dần. Sau Lý Bí rồi đến Mai Thúc Loan trên những khoảng cách mấy thế hệ, từ cuối thế kỉ IX sang thế kỉ X, các ngọn cờ nổi lên một cách liên tục hơn. Họ Phùng, họ Khúc rồi họ Dương, họ Ngô lần lượt giữ vai trò dẫn đầu toàn dân thực hiện nghĩa lớn. Đến Ngô Quyền, nghĩa lớn thành công, đất nước tự chủ. Nhà Đinh dẹp loạn sứ quân mở ra thời đại mới cho những đế triều "triệu tạo ngã quốc" – nói theo *Bình Ngô đại cáo* – cho đến cuối thời Trần. Suốt cả thời kì này,

nhất là ở những buổi đầu, đối với công cuộc "triệu tạo" ấy của cả cộng đồng đang vươn tới, nhà nho tu – tề – trị – bình là hăng hái tiến thân phụng sự đã đành, mà cả chính những con người xuất gia cũng hăm hở nhập thế, tham gia nội trị, tham gia ngoại giao, tham gia cả vận trù chinh chiến. Nhưng dù sao, rốt cuộc cũng không phải vì thế mà không có một phân giới nhất định. Xây dựng kỉ cương, lễ nghĩa, đạo lí ở đời, trong gia đình, trong làng nước, nói tóm lại trong dương gian, chủ yếu vẫn là Nho, theo những kinh truyện dần dần có thêm nhiều người xem đọc. Làm phúc, làm lành, sám hối, tội lỗi để cầu khẩn những sự phù hộ độ trì từ những cõi u linh, tránh những trừng phạt khủng khiếp sau khi đã chết và thoát những đoạ đầy trong vòng luân hồi, trong biển khổ vô biên vô giới thì vẫn theo những truyền thống tín ngưỡng của bao nhiêu thế hệ mà hướng vào Phật tổ, Bồ Tát – và cả Lão quân, Thánh Mẫu. Nhiều ông vua thời Lý, thời Trần tụng niệm kinh kệ, trong khi đó thơ văn Lý Thường Kiệt, hịch Trần Quốc Tuấn, thơ Trần Quang Khải, Phạm Ngũ Lão, Trương Hán Siêu... cơ bản đều có ý tứ đạo Nho.

Ở đây, dù Nho hay là Phật thì Nho còn xa mới là "thuần Nho" và Phật cũng không thể không phần nào "hoá" theo cuộc sống tổ tiên chúng ta từ hình thái kinh tế – xã hội cộng đồng nguyên thuỷ tiến hoá kéo dài lên hình thái kinh tế – xã hội phong kiến trong những điều kiện bị xâm lược và chống xâm lược, bị đồng hoá và chống đồng hoá hàng nghìn năm. Ngay ở vùng Hoa Hạ, quê hương của Khổng Tử và các đại hiền Nhan, Tăng, Tư, Mạnh, sau khi đã có Ngũ kinh, Tứ thư giảng dạy khắp nơi, thật ra vẫn không có đời vua nào thật sự nghiêm chỉnh, làm đúng y theo thánh kinh, hiền truyện. Đạo Phật đi vào xã hội Trung Hoa cổ đại từ thời Minh Đế triều Hậu Hán rồi sau đó dùng Hán văn (hay là chữ Nho) mà "tải đạo" sang nước ta cũng tải theo bao nhiêu tạp chất Trung Hoa sang nhào trộn với cả tinh hoa và tạp chất của xã hội người Việt. Chính nhà Đường tôn sùng cả Nho lẫn Phật và

Đạo nữa, một triều đại có thời văn hoá phồn thịnh bậc nhất của nước Trung Hoa phong kiến, một triều đại chiếm gần suốt ba thế kỉ về cuối của thời "Bắc thuộc" trong lịch sử nước ta và chắc chắn có nhiều ảnh hưởng sâu đậm đến cả những triều đại "triệu tạo" nước ta sau Bắc thuộc, chính nhà Đường cùng với nhà Tuỳ bị chê trách nhiều là "tam cương bất chính". Vậy thì xem ra không thể dựa vào những lời bẻ bai của những nhà viết sử thâm nho đời sau đối với một số việc làm của vua Lê, vua Đinh mà phủ nhận ảnh hưởng của đạo Nho bên cạnh ảnh hưởng của đạo Phật trong sự phân công hoặc "phân quyền" một cách không ý thức như đã đề cập trên kia.

2. Từ "một mối xa thư" đến "hai ba triều chính"

Cuối thế kỉ XIV, "thiên tử" triều Minh có lời khen nhà Trần (lúc bấy giờ đang suy tàn), đã biết giữ đúng chế độ và lễ nhạc:

"Y quan Chu chế độ,
Lễ nhạc Tống quân thần".

Nghĩa là chế độ và lễ nhạc nhà nho. Thật ra, vua Minh không hiểu và không thể hiểu đời sống tinh thần và văn hoá của "văn hiến chi bang" Đại Việt, dưới những tác động xen lẫn vào nhau của Nho giáo, Phật giáo và Lão giáo – Đạo giáo[1].

Sang thế kỉ XV, chế độ và lễ nhạc ấy tỏ ra có ưu thế áp đảo trong triều đường. Bảy năm nhà Hồ, hai mươi năm chiến đấu chống giặc Minh – những kẻ xâm lược chồng chất tội ác trời tru đất diệt – trong đó đặc biệt là mười năm Lam Sơn khởi nghĩa đi tới *Bình Ngô đại cáo*, ghi vào sử sách một chuyển biến lớn. Uy tín và uy thế con người "nương thân nơi hoang dã" đứng lên tập hợp từ những "phụ tử chi binh" và "manh lệ chi đồ" đến những hào kiệt bốn phương là có đủ điều kiện cơ bản để đưa đất nước, nhân dân đến chỗ quy vào "một mối xa thư",

---

[1] Xem thêm: Kelley, L.C., "Vietnam as a 'Domain of Manifest Civility' (Van Hien Chi Bang)", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 34, N°.1 (Feb., 2003), pp.63 – 76 (BBT).

như những danh nho đương thời nói. Trong phương thức tư duy, cũng có những biểu hiện mới. Có thể có chút ít tư duy tiền khoa học trong những chủ trương chính sách và hành động khá sớm của Hồ Quý Ly và nhất là, sau Bình Ngô, trong *Dư địa chí* của Nguyễn Trãi hay cũng có thể kể cả *Quân trung từ mệnh tập* của danh nhân vĩ đại trước đó, và những văn kiện có ý nghĩa, và giá trị những luật lệ buổi đầu thời Hậu Lê "nhất thống sơn hà". Cuộc sống "một mối xa thư" có yêu cầu và cũng bước đầu có điều kiện quy định và dần thực hiện kỉ cương một cách rõ ràng, quy định rõ ràng từ triều đình xuống đến các hương thôn qua nhiều đẳng cấp cả chính và phụ. Chế độ và lễ nhạc Nho giáo gặp được hoàn cảnh đắc dụng hơn bao giờ hết. Phật giáo và Đạo giáo tách rời quyền lực chính trị về mặt tổ chức và pháp lí. Tuy nhiên, tôn giáo nói chung, dựa vào thần quyền, vẫn nắm đời sống tâm linh huyền bí của con người, của xã hội mang tư duy thần học nặng hơn nhiều. Vả lại, lễ nghĩa nói riêng hay là triết học – chính trị của Nho giáo chỉ là một phần, dù rất quan trọng, của cấu trúc bên trong toàn bộ hình thái kinh tế – xã hội. Cơ sở kinh tế của hình thái phong kiến, một khi đã mất thế ổn định vững vàng, sớm muộn thế nào cũng làm nảy ra những luẩn quẩn, những bế tắc trong đời sống tinh thần của xã hội, và thúc đẩy người ta lại hướng vào tôn giáo mà tìm câu giải đáp. Chúng ta đều thấy sau "nhất nhung đại định", người ta tin vào đức trị và văn trị mà hướng tới thái bình hào hứng bao nhiêu thì gặp những tình cảnh bạc bẽo và phũ phàng người ta lại băn khoăn, day dứt với đạo lí Khổng, Mạnh đề cao đức trị và văn trị bấy nhiêu. Trong những chỗ u tối của tâm trí triết học tu – tề – trị – bình của Nho giáo không có nhiều đáp án linh hoạt, và triết lí thần "bất khả tri" của Nho giáo cũng quá giản đơn và chỉ đáng "kính nhi viễn chi" để tìm lối rẽ sang Phật giáo và Đạo giáo sẵn có những đáp án huyền bí hơn và phù hợp với tư duy thần học hơn. Ức Trai, bậc danh nho tin tưởng nhiều vào những "thái bình thiên tử" và ước mong nhiều ở con đường

"nhân nghĩa duy trì quốc thế an", trước cảnh tượng "đài các có sẵn người, chiếu làng Nho ấm áp", chẳng mấy chốc đã tỏ ra phân vân lưỡng lự trong sự lựa chọn giữa Nho và Phật. Có lúc đã hứa hẹn: "Chia tay rồi cũng sẽ thừa thiền"; và cuối cùng vẫn tặc lưỡi: "Chưa xuất gia thì hãy trú gia"...

Qua Lê Thánh Tông một thời gian, thế đạo có chiều suy vi. Rồi cơ đồ thống nhất toàn bộ sơn hà xã tắc đi từ rạn đến nứt và vỡ: Nhà Lê và nhà Mạc, vua Lê và chúa Trịnh, chúa Trịnh và chúa Nguyễn, chúa Nguyễn và Tây Sơn... Cùng một đất nước có lúc hai triều chính, có lúc ba triều chính... Triều chính nào cũng có ngọn cờ Nho theo màu sắc riêng của mình. Còn đông đảo nhân dân thì, qua mọi giới tuyến cai trị giữa các triều chính, giữa cả Đàng Ngoài và Đàng Trong, vẫn giữ lấy và càng giữ chặt những sợi dây cộng đồng tôn giáo, cộng đồng Phật giáo, cộng đồng Đạo giáo và cả cộng đồng hỗn hợp Phật giáo – Đạo giáo cùng nhau tôn giáo hoá Nho giáo theo mình, vượt lên trên mức độ đồng nguyên.

Nguyễn Ánh lên ngôi vua, thành hoàng đế Gia Long, tiến hành sự nghiệp nhất thống và hưng quốc, ra sức giương cao ngọn cờ Nho giáo, tìm cách thắt chặt kỉ cương Nho giáo hơn cả Chu – Khổng để bảo vệ quyền lợi tối cao của hoàng gia... Và Minh Mạng còn đi xa hơn. Bốn cái "không" – không lấy trạng nguyên, không cử tể tướng, không lập hoàng hậu, không phong người ngoài hoàng tộc – đã nói khá nhiều về chủ trương đó.

Trong khi đó, Phật giáo, Đạo giáo vẫn chiếm lĩnh một phần quan trọng trong ý thức xã hội, trong tâm linh dân gian, qua đó mà tác động sâu mạnh vào những cung nữ, hoạn quan, những mẹ vua, vợ vua và bản thân vua... Giữa kinh đô, khu hoàng cung là khu oai nghiêm nhất trong cõi sống người đời, còn muốn tìm một cảnh tượng tôn nghiêm có vẻ siêu phàm thì ra ngoài Ngọ môn, ra ngoài kinh thành, rẽ sang phải theo bờ sông Hương ngược lên phía tây đến chùa Thiên Mụ, lên một

đoạn nữa là Văn Miếu và Khải Miếu, lại đi lên không xa lắm nữa là điện Hòn Chén. Đúng là một biểu tượng đồng nguyên quyện chặt tâm hồn Huế dưới triều Nguyễn.

Cứ thế cho đến khi đạo Thiên Chúa được tự do truyền giáo rộng khắp.

3. Sự du nhập của đạo Thiên Chúa và sự xâm lược của thực dân Pháp

Đạo Thiên Chúa vốn đã du nhập nước ta khá lâu trước khi nhà Nguyễn xây dựng Văn Miếu thờ các thánh hiền Khổng, Mạnh và Khải Miếu thờ các bố mẹ của thánh hiền và chắc là sau khi ở Huế có chùa Thiên Mụ và điện Hòn Chén. Sự du nhập của tôn giáo này có chỗ khác với sự du nhập của Khổng giáo, Phật giáo và Lão giáo – Đạo giáo – về mặt "văn dĩ tải đạo". Các giáo kia khi du nhập đã đem sang hoặc đã dùng nguyên xi một thứ văn tự đòi hỏi phải tốn rất nhiều công phu mới viết được, đọc được; và dù viết được rồi, đọc được rồi cũng không thể sử dụng nguyên xi thứ văn tự ấy mà giảng giải, truyền thụ đạo lí, kiến thức cho dân chúng. Cho nên, qua mười mấy thế kỉ, khi mà nhiều đạo lí của Nho giáo, của Phật giáo và của Lão giáo – Đạo giáo – đã thâm nhập tầng lớp này, tầng lớp khác rồi, chữ Hán vẫn là cao xa, không thể với tới đối với những tầng lớp người đông đảo nhất.

Sang nước ta, các giáo sĩ đạo Thiên Chúa tiếp xúc với dân ta, học tiếng ta và có sẵn chữ cái Latinh, họ cùng với những tín đồ thông thái người Việt nghĩ cách chép vần, đánh dấu, đặt ra "chữ quốc ngữ" rất thuận lợi cho họ trước hết và cho một bước tiến quan trọng của văn hoá Việt Nam về mặt văn tự. Có "chữ quốc ngữ" rồi, dù có mặt hay không có mặt các giáo sĩ và các thầy dòng, đạo của Chúa Giêsu cũng có thể được đưa đi nơi này nơi khác, công nhiên hoặc thầm lặng. Những sự đồng thời du nhập, xâm nhập và thẩm nhập của nhà doanh thương, nhà quân sự, nhà ngoại giao... đều có tác động hỗ trợ lẫn nhau đắc lực với truyền giáo. Nguyễn Ánh trở thành Gia Long biết ơn

Bá Đa Lộc hơn bọn Chaigneau[1] nhiều. Các giáo sĩ, linh mục, thầy dòng, tín đồ đạo Thiên Chúa càng hoạt động mạnh. Nhưng sau khi Minh Mạng lên thừa kế ngôi vua, tình cảm và thái độ có khác. Hoàng cung cả triều đình và cung đình, cùng với Văn Miếu, chùa Thiên Mụ và điện Hòn Chén đều không thể dung thứ cho một "tả đạo" từ phương xa tới truyền bá dị đoan. Những cuộc "sát tả" diễn ra bằng bạo lực và lăng nhục chỉ là trúng kế bọn thực dân Pháp, tạo thêm lí do cho chúng đẩy mạnh hành động chiến tranh cướp nước. Những cuộc chiến đấu nổ ra liên tiếp. Các nhà nho yêu nước phất cao cờ nghĩa. Nhiều ngôi chùa lớn nhỏ trở thành đồn luỹ. Có những đạo sĩ dùng pháp thuật chống quân thù. Tự giác hay không tự giác, đồng nguyện đi đến liên minh. Xu thế ấy là dễ hiểu. Có thể nói, đây là một sự tập hợp nhau lại của những lực lượng tinh thần cổ truyền. Cái khó hiểu lại chính là thái độ và quan điểm của nhà thơ yêu nước Nguyễn Đình Chiểu, tất nhiên cũng đại biểu cho một khuynh hướng nào đó ở Lục tỉnh đương thời. Trong tác phẩm *Dương Từ – Hà Mậu*, nhà nho Đồ Chiểu dồn đạo Phật và đạo Trời (Thiên Chúa) vào một phía mà đả kích rất nặng, có những điều về cương thường luân lí, trung hiếu, nhân nghĩa theo ngôn ngữ đạo nho, và cũng có những điều chế giễu, chê bai bằng ngôn ngữ tiếu lâm và vè. Ở đây, ranh giới vạch ra để phân rõ hai bên thù địch không đội trời chung với nhau, không phải ranh giới chính trị hay ranh giới tôn giáo thật sự mà là ranh giới Hoa Hạ và Tây Di. Đạo Thiên Chúa từ Tây Âu sang là Tây Di, đạo Phật từ Tây Vực sang cũng là Tây Di. Nho giáo phát sinh ở Hoa Hạ, Đạo giáo (hay là "đạo Tiên") đều phát sinh ở Hoa Hạ thì đều tốt cả. Ranh giới "cõi Di cõi Hạ" trời phân rõ ràng như vậy, không thể vi phạm. Cho nên:

"Ngoài Di trong Hạ khác trời,
Bỏ ta theo mọi chuộng lời Nam vô".

---

[1] Jean Baptiste Chaigneau (1803 – 1894) là một sĩ quan, nhà thám hiểm người Pháp. Ông là người đã giúp đỡ Nguyễn Ánh trong cuộc chiến với nhà Tây Sơn (BBT).

là đáng nguyền rủa, đáng lên án. Nhìn vào tình thế, nhà thơ phê phán:

"Dị đoan xưa hãy bời bời,
Lại thêm đạo Phật, đạo Trời băng xăng.
Thói đời nhiều việc lăng nhăng,
Mấy ai biết đặng đạo hằng người ta"...

"Đạo hằng" ấy chính là đạo Nho. Và theo nhà thơ thì:

"Đạo Tiên cũng ở trong lòng đạo Nho".

Chúng ta thấy rằng ở nước ta, từ rất lâu, trong thực tế nhiều nơi cũng như trong nhiều tiểu thuyết và truyện dân gian, Phật giáo và Đạo giáo vẫn thường hợp tác với nhau cả trong cõi trần tục (giữa sư sãi với đạo sĩ) và trên thượng giới (giữa Thích Ca Mâu Ni với Nguyên Thuỷ Thiên Tôn, Quan Âm Bồ Tát với Tây Vương Mẫu...). Còn Nho giáo thì đối với cả hai đạo ấy, trước kia cũng có lúc, có nơi xung khắc, nhưng về sau ở Trung Quốc cũng có như ở nước ta, là thực hiện nguyên lí "đạo tịnh hành nhi bất tương bội" (các đạo cùng thực hành mà không chống nhau). Chắc rằng quan điểm trên đây không phải là riêng của một mình nhà thơ – Đồ nho Nguyễn Đình Chiểu, nhưng nó đại biểu cho bộ phận xã hội nào trong Lục tỉnh và để lại âm hưởng, sắc thái gì cho những thế hệ nào về sau, thì chưa có đủ tài liệu và căn cứ để nhận định rõ và hình như vấn đề cũng chưa được đặt ra.

Hà Nội, ngày 20 tháng 11 năm 1984

INDEX

A

A Di Đà, 236, 284, 293, 294, 295

A Hàm, 310

Al Kashi, 42

An Nam chí lược, 424

Aristotle, 39

Ă

Ăngghen, 31, 53, 91, 96, 131, 218, 219,

Â

Âm dương, 114, 115, 116, 123, 125, 187, 188, 189, 401

Âu Lạc, 79, 80, 81, 130, 459

B

Bách Trượng, 265, 285, 344, 356, 423

Bách Việt, 184, 185, 186, 187, 190, 224

Balamon, 45, 147, 169, 185, 276, 305, 316, 341, 348, 387

bản thể luận, 38, 39, 55, 57, 76, 240, 252, 290, 386, 387, 388, 394

Bát chánh đạo, 278, 314, 319, 320, 350, 359, 458

Bát nhã ba la mật, 288, 290, 303, 304, 305, 306, 308, 310, 311

Bắc thuộc, 41, 43, 60, 61, 103, 107, 109, 118, 121, 142, 165, 167, 168, 169, 338, 341, 342, 343, 348, 458, 461

Bình Ngô đại cáo, 102, 104, 199, 250, 459, 461

Bồ đề, 385, 393, 426

Bồ Đề Đạt Ma, 285, 287, 430

Bồ Tát, 262, 339, 358, 392, 399, 460

Bùi Dương Lịch, 450, 451

Bùi Huy Bích, 232, 239, 453, 454

C

Cách mạng tháng Tám, 34, 60, 61, 73, 82, 128, 139, 151, 152, 153, 163, 177, 194, 211

cải tạo thế giới, 21, 31, 32, 34

Campuchia, 34, 45, 81, 105, 152, 160, 226, 246, 324, 325, 353

Cao Đài, 151, 221, 347, 376

Copernicus, 42, 151

cổ tích, 59, 60, 88, 144, 174, 262, 350

cộng đồng dân tộc, 48, 251, 378

cộng đồng nguyên thuỷ, 40, 80, 460

công xã, 115, 128, 130, 133, 195, 315, 353

cột kinh, 283, 286

cơ sở kinh tế, 97, 128, 206, 462

cơ sở tư tưởng, 22

cửa Khổng sân Trình, 46, 353

cương thường, 35, 342, 465

Champa, 45, 102, 158, 332

Chân Lạp, 81, 82, 444

chế độ nô tì, 43

chế độ phong kiến, 60, 61, 68, 124, 128, 129, 130, 131, 143, 195, 201, 235, 238, 263, 367, 448, 455

chế độ tư hữu, 40, 86

Chi Cương Lương, 325, 329, 330, 364, 457

Chiêm Thành, 81, 82, 415, 416, 417, 420

Chu Dịch, 38

Chu Hy, 38, 116, 117, 123, 408

chủ nghĩa cộng sản, 33, 86, 220

chủ nghĩa dân tộc, 68, 143, 206

chủ nghĩa duy tâm, 14, 72, 73, 76, 93, 152, 205, 384, 426, 431

chủ nghĩa duy vật, 14, 56, 72, 73, 76, 84, 93, 97, 144, 160, 205, 219, 227, 431

chủ nghĩa đế quốc, 33, 34

chủ nghĩa Mác – Lênin, 14, 22, 48, 57, 78, 82, 89, 93, 143, 204, 205, 207, 227, 260, 275, 276

chủ nghĩa quốc tế vô sản, 68, 206

chủ nghĩa thực dân, 82, 186, 201, 372, 376
chủ nghĩa tư bản, 33, 82, 128
chủ nghĩa xã hội, 33, 61, 82, 99, 152, 206, 243, 269, 271, 276, 370, 377, 378
chủ nghĩa yêu nước, 14, 16, 33, 34, 44, 65, 94, 134, 143, 205, 206, 221, 250, 376, 442, 458
chủ quyền quốc gia, 54
Chu Văn An, 118, 123
chữ Hán, 80, 82, 103, 105, 108, 189, 251, 283, 284, 297, 382, 386, 387, 389, 390, 391, 393, 439, 464
chữ Nôm, 105
chữ quốc ngữ, 82, 464

D

dân tộc hoá, 165, 345
dị đoan, 93, 143, 144, 148, 171, 275, 354, 421, 422, 445, 451, 465, 466
dị giáo, 93, 451
di sản, 21, 65, 74, 81, 83, 96, 97, 98, 122, 144, 153, 160, 203, 253, 395, 425
Dư địa chí, 185, 462

Đ

Đại thừa, 236, 287, 290, 303, 304, 305, 323, 351, 383, 387, 399, 359
Đại Việt sử kí toàn thư, 102, 117, 185, 239, 287, 415, 416, 417, 418, 420, 423, 436, 437, 440, 441, 442, 443, 444, 445
Đảng Cộng sản Việt Nam, 82, 153, 369, 377
đạo Gia-tô, 200, 201
Đạo giáo, 17, 45, 68, 80, 93, 105, 114, 115, 116, 118, 142, 148, 198, 239, 246, 284, 292, 293, 295, 338, 348, 387, 394, 405, 436, 447, 449, 450, 451, 453, 454, 461, 462, 463, 464, 465, 466
Đạo Hạnh, 290, 413, 436
đặc điểm tư duy, 39
đẳng cấp, 43, 45, 169, 226, 276, 316, 342, 343, 356, 357, 404, 406, 408, 438, 446, 448, 458, 462
Điều Ngự, 396, 397, 407, 408
Đinh Tiên Hoàng, 41, 167, 168, 169, 441
đoàn kết, 15, 32, 77, 167, 169, 170, 174, 176, 177, 206, 274, 275, 374, 377, 418, 419
độc lập dân tộc, 54, 186, 198, 250, 363, 364, 376
Đôn Hoàng, 331, 332, 334
đốn ngộ, 288, 289, 344, 386, 388, 389, 431, 438
Đông Á, 14, 113, 119, 123, 287, 334
đồng hoá, 96, 101, 120, 152, 197, 198, 262, 278, 341, 351, 460
Đông Nam Á, 34, 45, 85, 104, 113, 119, 120, 123, 184, 187, 189, 190, 232, 358
Đức Thạch Quang, 358

F

folklore, 92

G

Gia Định, 82, 146, 158
Gia Long, 456, 463, 464
giá trị dân tộc, 47
giá trị nhóm, 47
giá trị văn hoá, 32, 83, 135
Giác Hải, 290, 366, 436
giác ngộ, 66, 149, 219, 226, 255, 288, 291, 300, 301, 349, 362, 364, 374, 399, 400, 401, 402, 413, 414, 423, 428, 429
giải thoát, 39, 234, 247, 255, 263, 265, 279, 298, 299, 300, 314, 318, 320, 356, 358, 362, 381, 387, 388, 393, 394, 399, 400, 402, 405, 408, 409

Giao Châu, 114, 115, 165, 166, 221, 262, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 337, 340, 363

giáo hội, 131, 212, 313, 317, 319, 323, 370, 372

giáo lí, 143, 147, 226, 242, 243, 248, 251, 252, 254, 257, 258, 259, 265, 272, 275, 276, 286, 289, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 314, 317, 318, 320, 340, 348, 351, 352, 353, 373, 376, 392, 428, 429, 430, 438, 439, 442, 443, 446, 447

H

Hải Hoà, 396, 398, 407, 408,

Hán hoá, 101, 119, 120, 121, 184, 406

hệ tư tưởng, 45, 46, 52, 53, 54, 55, 80, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 96, 120, 121, 123, 128, 129, 131, 132, 135, 143, 145, 146, 147, 152, 153, 160, 164, 166, 168, 169, 170, 204, 211, 241, 243, 245, 264, 273, 276, 305, 321, 349, 421, 456

hệ thống giá trị, 46, 47

hệ thống tư tưởng, 39, 45, 46, 132, 178, 318

hệ thống thuộc địa, 34

hiện tượng tư tưởng, 58, 65, 104, 106, 151

hình thái kinh tế – xã hội, 42, 43, 60, 80, 82, 86, 127, 128, 129, 131, 132, 135, 151, 459, 460, 462

hình thái tư duy, 52, 52

hình thái tư tưởng, 52, 60

hình thái xã hội, 32, 131

hình thái ý thức, 52, 53, 55, 72, 94, 97, 105, 153, 272

Hoa Hạ, 87, 185, 186, 188, 343, 460, 465

Hoà Hảo, 221, 376

Hồ Chí Minh, 31, 33, 56, 82, 143, 183, 184

Hồ Quý Ly, 199, 462

hỗn dung tôn giáo, 338, 339, 435, 436

Huệ Năng, 251, 265, 285, 287, 288, 289, 355, 385, 386, 388, 426, 429

huyền học, 38, 385, 386, 387, 388

Huyền Quang, 294, 367, 392, 394, 396, 408

hữu thần, 171, 219

J

Jacques Danois, 35

K

kể hạnh, 357

Kinh Dịch, 16, 188

kính nhi viễn chi, 35, 38, 462

kinh tế nông nghiệp, 43, 120, 132

kháng chiến chống Pháp, 29, 34, 139, 279

khảo cổ học, 13, 17, 40, 49, 59, 60, 66, 69, 91, 133, 174, 189, 197, 332, 337

Khâu Đà La, 325, 332, 358

khoa cử, 118, 159, 404

khoa học kĩ thuật, 41, 42, 44, 125, 133, 404

khoa học tự nhiên, 29, 53, 76, 237, 268

khoa học xã hội, 9, 13, 24, 29, 30, 212

Khoá hư lục, 239, 383, 390, 391, 394, 395, 439, 443

Không Lộ, 290, 436

Khổng Tử, 38, 47, 132, 146, 149, 167, 169, 398, 399, 435, 452, 455, 458, 460

khởi nghĩa, 61, 81, 138, 139, 142, 165, 197, 220, 229, 275, 343, 354, 356, 405, 406, 457, 461

Khuông Việt, 168, 266, 353, 471

Khương Tăng Hội, 325, 327, 328, 329, 330, 334, 363, 457

L

Lam Sơn, 461

làng truyền thống, 41

Lão – Trang, 116, 118, 124, 238, 239, 240, 242, 243, 292, 295, 329, 388, 403, 404, 405, 408, 409, 426, 442

Lão giáo, 96, 105, 106, 206, 207, 238, 329, 338, 423, 461, 464

Lâm Tế, 119, 246, 286, 368, 382, 384, 385, 388, 389

Lê – Mạc, 41, 200

Lê Đại Hành, 41, 168, 169, 419, 441, 442,

lễ giáo, 48, 359

lễ nghi, 143, 147, 198, 293, 351, 358

lễ Quán đỉnh, 292

Lê Quát, 148, 232, 239, 442, 445

Lê Quý Đôn, 21, 41, 103, 108, 122, 233, 257, 406, 440

Lê Thánh Tông, 200, 463

Lê Văn Hưu, 415, 441, 442, 444

Lênin, 31, 89, 92, 93, 94, 134, 431

lí tính, 53, 64, 65, 66, 255, 319, 458

lí thuyết nguyên tử, 47

lịch sử loài người, 38, 230, 236, 240

lịch sử mĩ thuật, 39

lịch sử Nho giáo, 116, 455

lịch sử quân sự, 22

lịch sử triết học, 22, 23, 24, 29, 30, 31, 51, 52, 55, 56, 57, 59, 64, 71, 73, 75, 76, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 127, 179, 204, 205, 206, 428

lịch sử văn học, 22, 72, 174

lịch sử Việt Nam, 30, 37, 39, 40, 42, 44, 47, 65, 83, 115, 123, 129, 132, 138, 151, 193, 194, 205, 245, 247, 249, 263, 368

lịch sử y học, 22

Liên Xô, 23, 29, 31, 51, 55, 66, 59, 75, 76, 269, 327

Liễu Hạnh, 357

Linga, 187, 189, 341

logic hình thức, 39

Lokayata, 39

luân hồi, 255, 268, 308, 363, 381, 400, 402, 438, 451, 459, 460,

Luận ngữ ngu án, 240, 251, 452, 455

Luy Lâu, 114, 249, 325, 329, 334, 337, 339, 358, 359,

Lữ trung tạp thuyết, 239, 454, 455

Lương Thế Vinh, 42

Lý – Trần, 43, 103, 108, 109, 117, 119, 147, 148, 199, 227, 236, 238, 241, 247, 248, 249, 252, 256, 257, 260, 338, 340, 344, 357, 364, 372, 395, 411, 414, 415, 419, 421, 424, 425, 435, 440, 447, 450

Lý Thái Tổ, 196, 289, 412, 415, 416, 417, 418, 422, 436, 444, 446

Lý Thường Kiệt, 57, 102, 266, 365, 422, 460

M

Ma Ha Kỳ Vực, 324, 325, 327, 329, 332, 358

Man Nương, 399, 351, 358

Mạnh Tử, 146, 401, 452, 453

Mật giáo, 283, 285, 286, 289, 290, 292, 293, 294, 338, 368, 407

Mật tông, 236, 262, 285, 286, 290, 293, 364

Mâu Bác, 167, 325, 328, 329, 330, 363, 457

Mimansa, 39

Minh Không, 421, 436

Minh Mạng, 463, 465

moksha, 39

mô hình đa trị, 48

N

ngẫu tượng, 145, 189

Ngô Sĩ Liên, 185, 200, 420, 436, 422

Ngô Thì Nhậm, 21, 46, 102, 149, 150,

233, 257, 259, 292, 354, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 406, 407, 409, 437, 450

Ngô Thời Hoành, 369, 397

Ngũ kinh, 37, 116, 117, 146, 329, 460

ngũ uẩn, 241, 310, 383, 400, 459

Nguyễn Du, 48, 257, 258, 259, 295, 409, 451, 455

Nguyễn Đàm, 396, 397

Nguyễn Đình Chiểu, 48, 465, 466

Nguyễn Gia Thiều, 48, 257, 259, 406, 409

Nguyễn Trãi, 21, 31, 35, 46, 57, 102, 103, 104, 119, 122, 140, 159, 185, 199, 238, 250, 416, 462

người Ấn, 37, 38, 39, 231, 285, 325, 337, 411

người Hán, 37, 38, 39, 40, 74, 114, 115, 117, 187, 272

nhân đạo, 32, 58, 124, 134, 151, 171, 175, 226, 242, 274, 277, 342, 350, 361, 367, 375, 438, 452

nhân nghĩa, 31, 35, 46, 54, 59, 403, 463, 465

nhân sinh quan, 38, 54, 141, 174, 205, 305, 308, 310, 343

nhận thức luận, 57, 76, 125, 231, 240, 241, 252, 271, 387, 388, 394, 412, 442

nhập thế, 86, 226, 238, 243, 255, 256, 262, 263, 266, 267, 291, 351, 354, 403, 406, 407, 408, 409, 437, 438, 447, 460

Như Lai, 217, 246, 287, 288, 304, 305, 307, 308, 310, 311, 321, 366, 393, 428, 437

Niết bàn, 459

nội sinh hoá, 47

nông nghiệp, 36, 43, 120, 132, 133, 134, 197, 294, 339, 340, 351, 358, 405, 439

núi Thất Sơn, 220

P

Phạm Quý Thích, 232, 451, 452

Phạm Thiên, 262, 305

phạm trù, 32, 43, 35, 38, 45, 47, 48, 53, 58, 59, 64, 65, 66, 113, 174, 179, 195, 196, 225, 240, 267, 340, 384, 385, 393

phạm trù tư tưởng, 45, 58, 59

Phan Huy Ích, 233, 257, 396, 397, 398, 406, 408, 409, 437, 450

phản phong, 177

pháp ấn, 166, 167, 301

Pháp Hiển, 364

Pháp Loa, 292, 396

Pháp thuộc, 43, 60, 84, 102, 207

phân công lao động, 92

phân công lao động xã hội, 40, 45

phân hoá giai cấp, 130, 133

Phật Dâu, 359

Phật tức tâm, 386, 388, 389, 393

phi Hán hoá, 120, 121

phong kiến, 14, 15, 35, 54, 59, 60, 61, 68, 80, 81, 86, 87, 91, 92, 103, 104, 118, 124, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 141, 143, 145, 147, 152, 158, 166, 170, 171, 177, 184, 186, 189, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 201, 206, 207, 225, 234, 235, 236, 238, 240, 242, 243, 245, 250, 253, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 273, 274, 275, 303, 315, 316, 348, 356, 359, 362, 365, 367, 368, 405, 415, 437, 440, 441, 443, 447, 448, 455, 456, 457, 460, 461, 462

phồn thực, 189, 197, 339, 358

phụ nữ, 258, 316, 317, 442

phương Bắc, 54, 80, 81, 102, 103, 122, 128, 129, 138, 158, 167, 168, 170, 197, 198, 201, 361, 418, 424, 440

phương Đông, 22, 23, 38, 55, 102, 104, 105, 128, 130, 240, 271
phương pháp luận, 21, 22, 24, 25, 52, 56, 64, 67, 89, 97, 98, 163, 271, 272, 274, 276
phương thuật, 292, 338
phương thức sản xuất châu Á, 14, 43, 105, 127, 130, 131, 132, 135, 195
Plekhanov, 97, 219

Q

quá trình nhận thức, 58, 152, 153, 241, 428, 430, 431
Quan Âm, 219, 236, 294, 339, 340, 351, 353, 367, 466
Quảng Nghiêm, 246, 247, 428, 437
quân Minh, 33, 248
quân sự, 22, 44, 65, 67, 114, 120, 121, 205, 249, 274, 373, 464
quân tử, 35, 47, 160, 349, 399, 447, 453, 455, 458
Quân trung từ mệnh tập, 104, 462
Quốc Tử Giám, 435, 437
quy luật khách quan, 88, 134, 319
quy luật phát triển, 21, 22, 65, 73, 256, 448
quỷ thần, 38, 293, 330, 451, 458
quyền bình đẳng, 54, 61
quyền lợi dân tộc, 47
quyền sống, 31, 54, 243

S

Saman giáo, 338
Samkhya, 39
sắc thái bản địa, 120
sinh hoạt văn hoá, 175, 176, 177, 179, 253, 254, 365
Sùng Thiện Diên Linh, 365
sử liệu, 13, 49, 88, 165, 166, 168, 324, 325, 329, 320, 333, 337
sức sản xuất, 40, 41, 85, 86

T

Tam đoạn luận, 39
Tam giáo đồng nguyên, 14, 199, 238, 292, 395, 397, 405, 409
Tam giáo nhất nguyên, 238, 437, 455
Tào Động, 246, 286, 368
tăng sĩ, 167, 324, 325, 330, 333, 334, 365, 368, 415, 421, 423
Tâm ấn, 364
tâm lí xã hội, 52, 89, 92, 94, 96, 97, 253
tầng lớp lao động trí óc, 45
Tây phương cực lạc, 284, 293, 294, 347, 355
Tây Sơn, 102, 121, 150, 398, 453, 454, 463, 465
Tì Ni Đa Lưu Chi, 285, 286, 289, 290, 339, 344, 364, 365, 457
tiệm ngộ, 388, 389
tiếp biến văn hoá, 40
tiết hạnh, 48
Tiểu thừa, 152, 276, 303, 305, 306, 323, 351, 388, 399, 459
Tin Lành, 376
tín ngưỡng bản địa, 17, 351, 357, 358
tín ngưỡng dân gian, 148, 292, 293, 339, 357, 438
tín ngưỡng đa thần, 361, 362
tín ngưỡng nữ thần, 294, 339
tín ngưỡng nguyên thuỷ, 63, 69, 195, 197, 235, 339
tính cộng đồng, 32, 176, 206
tính dân tộc, 78, 87, 104, 343
tính độc lập, 32, 96, 98, 128, 196
Tính lí toát yếu, 453
tinh thần Tứ Ân, 279
tôn giáo chính trị, 220
Tống Nho, 38, 116, 117, 118, 146, 147, 227, 257, 266, 344, 398, 403, 409, 453

tông phái Phật giáo, 214, 284, 286, 293, 379, 395, 403
Tuệ Đăng, 392
Tuệ Trung, 148, 290, 291, 367, 381, 382, 383, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394
Tuyên ngôn độc lập, 31
tư duy cổ xưa, 97
tư duy Hán, 39
tư duy huyền thoại, 90, 97
tư duy lí luận, 21, 22, 52, 53, 55, 58, 66
tư duy phương Tây, 38
tư duy tiền triết học, 97
tư duy trừu tượng, 44, 58, 256
tư tưởng Bát nhã, 38, 289
tư tưởng cộng đồng, 87, 174, 176
tư tưởng dân gian, 25, 67, 144, 155, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 200, 206
tư tưởng du nhập, 45, 46, 114, 164
tư tưởng siêu thế, 171
tư tưởng tư sản, 82, 153
tư tưởng yêu nước, 44, 87, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 174, 175, 220, 221, 247, 248, 249, 250, 274, 277, 279
Tứ Pháp, 148, 358, 359
Tứ thư, 37, 117, 118, 146, 329, 460
thái cực, 38, 227
thành quả lao động, 35, 139
Thảo Đường, 199, 286, 290, 359, 365, 436
thần thoại, 49, 59, 60, 88, 91, 138, 144, 173, 174, 184, 188, 190, 191, 197, 262
thế giới hiện tượng, 254, 290, 291, 427
Thích Ca, 150, 151, 219, 227, 263, 265, 268, 315, 358, 387, 399, 403, 445, 466
Thiện Chiếu, 266, 369
Thiên Chúa giáo, 229, 274, 376
Thiền học thời Lý, 425, 428, 430, 431
thiên mệnh, 259, 342, 405
Thiền phái Trúc Lâm, 119, 248, 233, 366, 395, 397, 398, 409
Thiền tông chỉ nam, 239, 443
Thiền tông Việt Nam, 293
Thiền uyển tập anh, 165, 289, 290, 293, 325, 329, 330, 457
Thông Biện, 325, 329, 436
thờ cúng tổ tiên, 140, 147, 197, 339
thời Hậu Lê, 462
thời Lê, 43, 157, 232, 345
thời Nguyễn, 109, 201, 232, 356
thuộc tính, 38, 39
thuyết pháp, 166, 247, 288, 304, 305, 311, 349, 385, 392, 423
thực dân nửa phong kiến, 43
thực tiễn cách mạng, 22, 204
Thượng Ngàn, 357
Thượng thư, 38,
Trần Anh Tông, 292, 386, 387, 440
Trần Hưng Đạo, 57, 102, 140, 199, 228
Trần Nhân Tông, 148, 255, 266, 290, 354, 381, 383, 384, 386, 389, 390, 392, 393, 394, 413, 415, 436, 437
Trần Thái Tông, 171, 225, 239, 263, 266, 281, 383, 390, 391, 392, 393, 394, 415, 420, 439, 443, 446
Trần Thánh Tông, 367
triết học cổ đại, 37, 39
triết học châu Âu, 23
triết học Đông Tây, 34
triết học Phật giáo, 167, 226, 231, 242, 267, 350
triết học phương Tây, 57, 59, 125
triết học Việt Nam, 23, 31, 53, 58, 71, 72, 73, 74, 76, 123, 124, 205
triết lí dân gian, 175, 179

Trịnh – Nguyễn, 41, 84, 200
Trình Di, 117
trình độ lí luận, 30, 36
Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh, 46, 150, 259, 292, 395, 396, 397, 398, 400, 402, 403, 409
Trúc Pháp Hộ, 331, 332, 333
trung hiếu, 48, 59, 142, 200, 465
trung tâm Phật giáo, 114, 334, 337, 339, 439
trung ương tập quyền, 118, 133, 440, 441
Truyện Kiều, 48, 104, 257, 258, 259, 395
truyền thuyết dân gian, 124, 190
Trương Hán Siêu, 148, 199, 232, 247, 440, 442, 445, 460

V

Vaisheshika, 39
Vạn Hạnh, 242, 266, 291, 366, 436
văn hoá Ấn Độ, 189, 190, 198, 332, 340, 341
văn hoá dân gian, 135, 173, 175, 178, 179, 347, 351, 359
văn hoá dân tộc, 211, 214, 234, 249, 261, 264, 279, 344, 357
văn hoá Đông Sơn, 40, 102, 197
văn học dân gian, 59, 63, 66, 69, 144, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 257
Văn Lang, 59, 79, 80, 81, 130, 196, 197, 459
Văn Miếu, 36, 115, 146, 435, 464, 465
văn minh, 34, 68, 80, 82, 90, 103, 105, 132, 139, 167, 184, 197, 220, 272, 324, 341, 361
văn tự, 59, 65, 91, 103, 198, 251, 255, 288, 344, 355, 407, 430, 464
vật chất, 39, 49, 69, 72, 74, 79, 83, 97, 121, 138, 143, 151, 167, 169, 170, 174, 194, 237, 254, 268, 288, 290, 307, 319, 365, 373, 383, 385, 427, 431
vết tích tư tưởng, 49
Việt cổ, 91, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 359, 435, 436
Việt phương, 338
Vô Ngôn Thông, 285, 286, 288, 289, 290, 344, 364, 365
vô thần, 58, 145, 171, 219, 233, 237, 243, 276, 308, 377
vô thường, 166, 235, 241, 256, 262, 266, 298, 301, 306, 345, 349, 400, 423, 428
Vu Đạo Thuý, 330, 331, 332, 333
Vũ Hữu, 42
vũ khí tư tưởng, 45, 177
Vu Pháp Lan, 330, 331, 332
vùng văn vật, 120
Vương Bật, 38

X

xã hội có đẳng cấp, 316
xã hội có giai cấp, 43, 58, 90, 96, 97, 130
xã hội chủ nghĩa, 23, 36, 61, 66, 69, 86, 184, 207, 415
xã hội nguyên thuỷ, 122, 124, 130

Y

y học, 44, 249, 357
ý thức hệ, 13, 14, 21, 33, 92, 116, 125, 356, 373, 377, 403, 477, 448
yếu tố ngoại sinh, 47
yếu tố tái cấu trúc, 48
Yoni, 187, 189

44415

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

Địa chỉ: Tầng 6, Toà nhà số 128 đường Xuân Thuỷ, quận Cầu Giấy, TP. Hà Nội
Điện thoại: 024.37547735 | **Email:** nxb@hnue.edu.vn
Website: www.nxbdhsp.edu.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Giám đốc: NGUYỄN BÁ CƯỜNG

Chịu trách nhiệm nội dung:
Tổng biên tập: ĐỖ VIỆT HÙNG

Hội đồng thẩm định:
PGS.TS. NGUYỄN TÀI ĐÔNG – Chủ tịch Hội đồng
PGS.TS. LÊ THỊ LAN – Uỷ viên Hội đồng, Nhận xét 1
PGS.TS. TRẦN TRỌNG DƯƠNG – Uỷ viên Hội đồng, Nhận xét 2

Biên tập viên:
TRẦN MINH ÁNH – NGUYỄN THỊ THUỶ

Thiết kế, chế bản và trình bày bìa:
ĐỖ THANH KIÊN

THƯ VIỆN
Anphongsô
00044415

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM
VÀ PHẬT GIÁO TRONG LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

ISBN 978-604-54-7970-4

In 500 cuốn, khổ 16 x 24cm, tại Công ty Cổ phần In và Truyền thông Hợp Phát
Địa chỉ: Căn hộ 807, nhà N2D, KĐT Trung Hoà – Nhân Chính, P. Nhân Chính, Q. Thanh Xuân, TP. Hà Nội
Số xác nhận đăng kí xuất bản: 164-2021/CXBIPH/03-07/ĐHSP
Quyết định xuất bản số: 121/QĐ-NXBĐHSP ngày 30/01/2021
In xong và nộp lưu chiểu Quý I năm 2021.